

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y CIENCIAS DE LA EDUCACIÓN



TESIS DOCTORAL

El concepto de episteme en Platón

MEMORIA PARA OPTAR AL GRADO DE DOCTOR
PRESENTADA POR

José Antonio Gil Caballero

DIRECTOR:

Sergio Rábade Romeo

Madrid, 2015



x - 53 - 202 626 - 4

José Antonio Gil Caballero

EL CONCEPTO DE EPISTEME EN PLATON

Departamento de Metafísica (Crítica)
Facultad de Filosofía y CC. Educación
Universidad Complutense de Madrid
1984



BIBLIOTECA

TP
1024
105

Colección Tesis Doctorales. Nº 105/84

© José Antonio Gil Caballero
Edita e imprime la Editorial de la Universidad
Complutense de Madrid. Servicio de Reprografía
Noviciado, 3 Madrid-8
Madrid, 1984
Xerox 9200 XB 480
Depósito Legal: M-17654-1984

EL CONCEPTO
DE ΕΠΙΣΤΗΜΗ
EN PLATON



José Antonio Gil Caballero

"EL CONCEPTO DE ΕΠΙΣΤΗΜΗ EN PLATÓN"

Dr. D. Sergio Rábade Romeo
Catedrático de Metafísica (Crítica)

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID
Facultad de Filosofía y Ciencias de la Educación
Sección de Filosofía
1982

Para Lourdes

IV

I N D I C E

INTRODUCCION

1. La problemática de la episteme en el marco
del pensamiento de Platón1
2. Precisiones en en torno al concepto de episteme6

Capítulo I

APROXIMACIONES INICIALES AL CONCEPTO DE EPISTEME EN LAS OBRAS DE JUVENTUD

- a) La episteme en la Apología11
- b) La episteme es sólo un saber enciclopédi
co. Hippias Menor16
- c) La piedad del Eutifrón no puede ser epis
teme19
- d) La valentía del Laches no es episteme20
- e) La templanza y la episteme en el Cár-
mides26
- f) La justicia de Trasímaco en la Repú-
blica I no es episteme36

V

g) Conclusiones. Método seguido por Platón en estos diálogos	38
Notas	53

Capítulo II

EL CONTRASTE ENTRE APETH, TEXNH, DOXA Y ΕΠΙΣΤΗΜΗ EN LOS DIALOGOS DE TRANSICION

Desde el conocimiento práctico - <u>Protágoras</u> - al conocimiento teórico - <u>Menón</u> -	59
a) El <u>Protágoras</u> . La virtud es episteme	61
b) <u>Ión</u> . El rapsoda no posee episteme	72
c) La episteme y la techne en el <u>Gorgias</u>	74
d) Episteme y doxa en el <u>Menón</u>	87
e) Revisión. Conclusiones	95
Notas	137

Capítulo III

PLASMACIÓN DE LA EPISTEME EN LOS DIALOGOS DE MADUREZ

a) La episteme reúne a la vez el don de pro- ducir y de saber utilizar lo producido. <u>Eutidemo</u>	147
b) La relación entre el alma y la episteme en el <u>Fedón</u>	157
c) Eros y episteme en el <u>Banquete</u>	175

VI

d) Las etimologías de episteme en el <u>Cratilo</u>	182
Notas	186

Capítulo IV

LA EPISTEME ES CONOCIMIENTO VERDADERO DEL FILOSOFO

a) Objeto y función de la episteme en la <u>República</u> IV y V	190
b) La Idea de Bien y los niveles de episteme en los libros VI, VII y X de la <u>República</u>	220
c) Conclusiones sobre la episteme en la <u>República</u> V, VI, VII y X	238
d) Carácter divino, afectivo y racional de la episteme en el <u>Pedro</u>	248
Notas	254

Capítulo V

REVISION CRITICA DE LA TEORIA DE LA EPISTEME

a) Estudio dialéctico de la episteme en el <u>Teeteto</u>	260
I.- Pretensión de la sensación-percepción de ser episteme	265
II.- Pretensión del juicio verdadero de ser episteme	272
III.- Pretensión de ser episteme que tiene la opinión verdadera acompañada de un logos	279

VII

b) Conclusiones. Consideraciones	291
c) La episteme en el <u>Parménides</u>	312
Notas	317

Capítulo VI

RESOLUCION METAFISICO-ONTOLOGICA AL PROBLEMA DE LA EPISTEME

a) El <u>Sofista</u> . Es propio de la episteme definir cada Forma en sus relaciones con las demás	324
I.- Los mundos de la realidad y de la apariencia	337
II.- La combinación de las Formas y el problema de los enunciados negativos	347
III.- Discurso falso y pensamiento falso	353
b) La episteme en el <u>Político</u>	363
c) Conclusiones	371
Notas	376

Capítulo VII

ULTIMAS APORTACIONES AL CONCEPTO DE EPISTEME

a) La episteme y el placer en el <u>Filebo</u>	381
b) La episteme como actividad receptiva en el <u>Timeo</u>	385
c) La episteme está sobreentendida en las <u>Leyes</u>	391

VIII

d) Los elementos que permiten adquirir la episteme en la <u>Carta VII</u>	396
Notas	400
CONCLUSION	403
BIBLIOGRAFIA CITADA	423
INDEX LOCORUM	430
INDICE ONOMASTICO Y DE DIALOGOS	436

INTRODUCCION

1. La problemática de la ἐπιστήμη en el marco del pensamiento de Platón.

Tenemos episteme de lo cognoscible. El ser es lo cognoscible: conocemos el ser, lo que es. Las ideas son el auténtico ser, por eso se conocen las ideas. La episteme es un saber de ideas. No basta conocer el "objeto" de la episteme. Necesitamos saber el modo de "conocer". ¿La intuición de ideas implica inmediatismo gnoseológico? Sí, pero las ideas no están en este mundo sino de una forma participada. El alma del hombre sólo puede recordar, rememorar aquella presencia de las ideas que conociera antes de nacer, mediante el método de la dialéctica.

Ahora bien, ¿necesita la dialéctica de las evidencias que se dan en las proposiciones? En ese caso necesitará saber cómo combinan unas ideas con otras, unos géneros con otros, lo cual implica entender el conocimiento platónico -episteme- como una mera aprehensión que la mente hace de una realidad, ni como una forma mental de ver o tocar, sino como un modo de entendimiento de complejas relaciones entre las ideas, cuyo resultado serán las definiciones esenciales.

Hay en Platón un largo proceso de decantación del concepto de episteme que, si bien alcanza en ciertos momentos de su

obra una estabilidad sincrónica relevante, diacrónicamente evoluciona a la vez que se perfecciona.

En los primeros diálogos, el esfuerzo de Sócrates -o del joven Platón- es titánico, al intentar separar su concepción de la episteme de todas las falsas epistemai de su tiempo. Sin embargo, el mismo concepto de episteme se resistirá a este análisis -incluso será rechazado por Sócrates como "término" en la Apolo-gía- debido a las estructuras subyacentes que están actuando como disposiciones posibilitadoras de la "episteme" de esa época privilegiada para la filosofía -si consideramos a Platón como el más grande de los epistemólogos, es necesario hablar de su "genio"-.

Citaremos tan sólo dos de las estructuras latentes que resultan interesantes para entender la formación del nuevo concepto platónico de episteme: una es el carácter modélico de la visión para explicar el conocimiento, que predominaba entre los griegos, y otra el modelo teleológico de las artes, constitutivo de la segunda característica de la episteme platónica. La influencia del paradigma de la visión para explicar la episteme está muy extendido por toda la obra de Platón, sin embargo, esto no es tan evidente en relación con la problemática de la doxa. El modelo del fin, es decir, de la forma que el artesano debe conocer antes de poder realizar su obra, también configura buena parte de la concepción de la episteme de Platón.

¿Qué quiere decir esta segunda analogía? ¿Tiene algo en común con la primera? Es evidente que, para los griegos de la época de Platón tuvo sumo interés la dilucidación y clarificación de un problema que perdura hasta nuestros días: tal es la trascendencia del conocimiento, de su naturaleza, de su concepto, de su valor, de sus límites, etc.

Uno de los problemas con el que Platón está involucrado a lo largo de su obra es el de la forma de la episteme:

¿La episteme es conocimiento por familiarización, por conocimiento directo, o el objeto del conocimiento es necesariamente complejo y el conocimiento es discursivo? Estas dos formas de conocimiento no son contrarias en Platón sino complementarias. La evidencia en favor de que Platón concibió la episteme como un mirar mental, un captar o tocar un objeto cognoscible podemos sacarla de varios diálogos; el Fedón, República, el Fedro (249 d- 250 c) y la Carta VII. En la República usa extensas analogías entre conocer ideas y ver objetos visibles particulares, de igual forma que habla de la episteme en términos de ver, -- tocar, contemplar, y habla del "ojo del alma". Se puede argumentar que se ha dado un énfasis indebido a estas metáforas perceptivas, y que no deberíamos ser tan ligeros al atribuir el error a Platón, especialmente cuando también nosotros somos propensos a utilizar tales metáforas.

A pesar de las tentativas de Platón en los últimos diálogos en dirección a la tesis de que el conocimiento es de hechos, verdades o proposiciones, más bien que de cosas, de en todo caso un grado ontológicamente alto, sin embargo, no es esto algo que haga con claridad. Además, aun si la episteme envuelve necesariamente verdades, afirmaciones o definiciones, de esto no se sigue que la episteme es simplemente un "conocer y/o saber que" más bien que, más esencialmente un conocimiento de formas y esencias y sus mutuas relaciones, lo cual no es completamente reducible a lo primero. No obstante, tales "objetos" e "interrelaciones" pueden concebirse como demasiado complejas para ser simplemente "ver".

Ya en el Menón, Platón recurre al ejemplo de la geometría, para cuyo entendimiento se requiere la guía de un buen maestro. Y si en el Protágoras Sócrates defiende que la virtud es episteme, en el Menón la virtud sólo puede ser un don divino, mientras que, por primera vez, Platón nos habla del origen de la episteme: anámnesis. Resulta interesante en otro sentido el estudio que Platón dedica a las relaciones entre el amor y la episteme en el Banquete. La episteme es un conocimiento interior del alma consigo misma, es una percepción del alma, por medio de la dialéctica en el Fedón. En este diálogo se establece la estructura esencialmente relacional del concepto de episteme, cuyo polo subjetivo es el alma, y el polo objetivo "lo que es en sí", es decir, las ideas. En relación con esto último se plantea el problema de si podemos tener episteme del mundo físico en el Timeo.

Según el Fedón, el alma tiene que haber conocido antes de nacer "lo que es en sí". Pero, este conocimiento está reservado al filósofo, con lo cual nos vemos inmersos en la República. La episteme es aquí definida como un conocimiento del ser -ἐνὶ τῷ ὄντι πέφυκε - como su objeto, siendo su función propia (objeto formal) conocer cómo es el ser -γινώσκει ὡς ἔστι τὸ ὄν - (477 b), llegándose a una clasificación gradual de la episteme: noësis, y dianoia.

Esta etapa precrítica culmina con la exposición del carácter racional y divino de la episteme en el Fedro.

Si Platón concibió o no la episteme de una forma simplemente como un trato con esa forma, en esta vida o antes de nacer -y parece que tuvo cierta tendencia a hacerlo-, esta noción aparece en el Teeteto para someterse a una crítica más

acabada. Todo el diálogo puede ser interpretado como un prolongado argumento que muestra cómo ni la percepción-sensación, ni la opinión verdadera, ni la opinión verdadera acompañada de una razón o explicación pueden ser tomadas como descripciones satisfactorias de la episteme.

En el Sofista, Político y Filebo sacamos la impresión de que la identificación de la episteme con el trato directo deja de mantenerse. Las metáforas perceptivas continúan, pero ahora se admite que el "objeto" es complejo, y demasiado complejo para que continúe siendo posible sugerir que la episteme es comparable al simple ver o captar.

El poseedor de episteme ha de ser capaz de decir las combinaciones de las formas, de reconocer el objeto propio del conocimiento, de dividirlo en sus articulaciones naturales, y ser capaz de, en los casos relevantes, llegar a una definición satisfactoria. Lo que ahora se requiere explícitamente es el entendimiento de complejas relaciones entre las formas, y no la simple familiarización -acquaintance- con formas aisladas.

En resumen, Platón parte de un saber cómo, sigue con un saber que, concretado en un saber qué, para al final volver al saber cómo.

b) Precisiones en torno al concepto de episteme.

Platón utiliza el concepto de episteme principalmente en dos sentidos. Uno para referirse al conocimiento en general, en su sentido amplio, por ejemplo, cuando nos habla del conocimiento humano. El sentido restringido se da cuando Platón nos habla del conocimiento superior en contraste con la doxa. El concepto de episteme en Platón es, pues, uno de los más interesantes en orden a esclarecer su teoría del conocimiento. Pero ciertamente esta es una empresa demasiado amplia, por lo cual restringimos nuestro trabajo a la dilucidación de los aspectos, elementos y caracteres del concepto de episteme.

Al comenzar nuestro estudio del concepto, no debemos presuponer ninguna noción de la idea de concepto que nos obligue luego a encajonar el concepto de episteme dentro de la noción de concepto previamente habida. Mucho más operativo será comenzar describiendo, siguiendo muy de cerca los textos, la inflexión del concepto de episteme en los diversos diálogos en que aparece, para al final llegar a formarnos nuestra propia noción del concepto.

No obstante, nos será conveniente tener presente algún tipo de distinción como la que se da entre la forma del concepto y el objeto del concepto. La pregunta por la naturaleza de la episteme nos llevará a la respuesta por la forma del concepto de episteme. La pregunta por el objeto de la episteme nos dará la respuesta por el objeto del concepto de episteme.

A la primera pregunta podemos responder que la episteme es una aprehensión intuitiva que el alma tiene. Si seguimos preguntando, ¿de qué tiene el alma intuición intelectual?, la respuesta será el ser, la realidad, y con ello estaremos dando respuesta a la pregunta por el objeto del concepto.

Es evidente que la forma del concepto de episteme requiere mayores acotaciones y clarificaciones. En este sentido, la intuición intelectual deberá llamarse a veces metafísica (incluyendo la racional y la irracional o afectiva); a veces comprensión, como cuando se refiere a una entera teoría del ser; también discernimiento, competencia, entendimiento, familiarización, adecuación, aprehensión, asimilación, rectitud, habilidad, anámnesis, presencia, capacidad de ver relaciones, purificación, clarividencia, contemplación, dialéctica, iluminación, etc. Todos estos significados pueden aplicarse perfectamente según los distintos pasajes al concepto de episteme, pero quizás el principal de ellos sea la traducción de episteme por conocimiento, "ciencia".

La dilucidación del conocer puede llevarse a cabo en términos de: "conocer cómo", "conocer que", "conocer qué", "presupuestos del conocimiento", "efecto del concepto de conocimiento" y "método". Según esta clasificación podemos ordenar de una manera provisional las diferentes traducciones del término episteme:

"saber que"	y "saber qué":
comprensión	contemplación
discernimiento	definición
entendimiento	intuición

"saber cómo":

competencia
habilidad
familiarización
contacto directo
rectitud
presencia
capacidad de ver relaciones.

"presupuestos del concepto":

adecuación
aprehensión
asimilación
semejanza

"efectos del concepto":

purificación
clarividencia
iluminación

"métodos":

anámnesis o reminiscencia
identidad y diferencia
dialéctica
reunión y división

Las características del concepto de conocimiento, que poco a poco irán apareciendo en los diálogos, son las siguientes:

infalibilidad
 justeza
 individualidad
 universalidad
 claridad

El sujeto del concepto de episteme será el alma, y en concreto su función intuitiva. En cuanto al objeto de la episteme serán las ideas, en cuanto ser auténticamente real (República 477 d).

La estructura del trabajo consta de siete capítulos y una conclusión. En el primero de los capítulos tenemos ocasión de ver las primeras aproximaciones de Platón al concepto de episteme, en correlación con diferentes definiciones de otras tantas virtudes. El segundo capítulo nos aproximará a la episteme como un conocimiento teórico, al entrar en contraste con los conceptos de techne, doxa, y arete. Los diálogos que integran este apartado son: el Protágoras, que nos muestra que la virtud es episteme; el Ión, que nos da algunas de las características de la episteme, como es la unicidad del objeto. El Gorgias, que, comparando las diversas technai y la episteme, nos conducirá a la superación definitiva de la analogía técnica; en el Menón se discutirá la posibilidad de la episteme, confrontando la doxa y la episteme.

En los diálogos de madurez Platón centrará su interés en la relación entre el alma y la episteme. En el capítulo IV nos dedicaremos al estudio de la República y el Fedro. La revisión crítica de la teoría de la episteme tendrá lugar en el capítulo

V con el estudio del Teteto y el Parménides. El Sofista y el Político constituirán una respuesta metafísico-ontológica al problema de la episteme en el capítulo VI. Y finalmente haremos acopio de las últimas aportaciones al concepto de episteme en el capítulo VII. Cada uno de los capítulos consta normalmente de dos partes: una, dedicada al estudio analítico de los textos y a su comentario; otra, a la decantación de las conclusiones. La metodología que utilizaremos será básicamente la hermenéutica.

Sólo me queda agradecer la inestimable ayuda del Dr. D. Sergio Rábade Romeo, quien tanto ha sostenido y animado mi trabajo. Asimismo quiero agradecer la colaboración prestada por los alumnos de la Escuela Universitaria de P.E.G.B. de Burgos, quienes gentilmente se han prestado a discutir algunos temas relacionados con este estudio.

Capítulo primero

APROXIMACIONES INICIALES AL CONCEPTO DE ΕΠΙΣΤΗΜΗ EN LAS OBRAS DE JUVENTUD.

"...[χειροζέχνη] ἡπίσταντο
ἄ' ἐγὼ οὐκ ἡπιστάμην..." (Ap. 22 d)

En la Apología, Sócrates hace una clara distinción entre diversos órdenes de conocimientos y delimita en lo posible su propio campo de indagaciones personales. En esta obra que puede ser la primera de Platón y ciertamente la menos abstracta, vemos que Sócrates declara ante los jueces que el único conocimiento que él posee es la sabiduría humana: ἀνθρωπινή σοφία cuya existencia le ha sido revelada por la Pitonisa. Este tipo de conocimiento se opone a una sabiduría sobrehumana: σοφία με-
ίλων ἢ κατ' ἀνθρώπους (20 d), representada:

1º por las ciencias astronómicas y físicas ¹, que él admira aunque las ignora, y a las cuales da el nombre general de ἐπιστήμη: "Y conste que, al hablar así, no tengo intención de menospreciar tal ciencia ni a nadie que sea versado en tales conocimientos... lo que ocurre es, sencillamente, que no tengo

nada que ver con eso, atenienses" (19 c).

2º por el arte (τέχνη) pedagógico de los sofistas, por el cual éstos forman buenos ciudadanos y les comunican la excelencia:

"Feliz Eveno si realmente tenía ese arte y enseñaba con tanto acierto, ya que yo por mi parte estaría orgulloso y jactancioso, de contar con esa sabiduría, pero la verdad, es que no la poseo - οὐ γάρ ἐν ἱσσομαια" (20 b,c).

3º por la poesía ², fundada sobre la existencia de predisposiciones naturales, y sobre el entusiasmo:

"Y llegué pronto a la conclusión de que mis obras no eran fruto de la sabiduría, sino de una natural aptitud, y de que, al escribirlas, lo hacían inspirados por la divinidad como los profetas y los adivinos, que dicen muchas cosas excelentes, pero nada de lo que dicen es producto de sus conocimientos - ὅτι οὐδὲν ἐκ τῶν ὁρῶν ἐκείνων" (22 c).

Finalmente nos habla de la sabiduría de los artesanos quienes por el hecho de ejercer bien su oficio, creían, cada uno de ellos, ser muy sabios también en todas las demás cosas de mayor importancia:

"Encaminé mis pasos hacia los artesanos, pues yo tenía conciencia de no saber nada - ἐμαυτῷ οὐδὲν ἐπιστάμεναι - y esperaba encontrar en ellos πολλὰ καὶ καλὰ ἐπιστάμεναι. Y en esto no me equivoqué, sino que ἡπίσταυτο ἅ ἐγὼ οὐκ ἐπιστάμεναι en eso eran, claro está, más sabios que yo. Pero advertí, atenienses, que los buenos de los artesanos adolecían del mismo defecto que los poetas: por el hecho de ejercer bien su oficio, creía cada uno de ellos ser muy sabio también en todas las demás cosas de mayor importancia y esta falta oscurecía aquella

sabiduría" (22 d).

Esta es la cuestión: ¿Cuál fue la concepción que Platón tuvo de la episteme?, ¿Qué clase de conocimiento tenía en mente?.

Estas preguntas no pueden ser inmediatamente respondidas sin un previo análisis de los usos en la lengua griega. Por otra parte, es el mismo uso el que nos causa duros problemas. Episteme puede significar al mismo tiempo conocimiento y habilidad, conocer que y conocer cómo, saber que y saber cómo³. Cada uno de los artesanos, un herrero, un zapatero, un escultor, incluso un poeta exhibían episteme al practicar su oficio. La palabra episteme, "conocimiento", estaba muy cercana significativamente a la palabra tekhnē, "habilidad", "destreza". El uso básico del verbo correspondiente ἐπίσταναι expresa, según la tesis de Bruno Snell, en conexión con un infinitivo, una habilidad o una destreza, es decir, "saber cómo hacer algo", éste es, según dicha tesis, el único significado del verbo en la Ilíada. Sin embargo, J. Hintikka⁴ ha encontrado que en la Odisea epistamai ocasionalmente sirve para expresar conocimiento de hechos, es decir, saber que y no saber cómo. Por consiguiente, los hechos generales acerca del uso griego no nos fuerzan a adoptar la interpretación de John Gould⁵, para quien la episteme moral de la que hablaba Sócrates no era un conocimiento proposicional, ni un conocimiento descriptivo, ni conocer que, sino una habilidad moral, conocer cómo. Si Gould está en lo cierto, no es suficiente decir que en la episteme socrática había un elemento de habilidad junto con un elemento de conocimiento; de acuerdo con él, en el campo de la moralidad se manifiesta sólo como una habilidad. Pensar de otra manera es estar seducido por lo que Gould llama "la leyenda intelectualista".

El problema surge del hecho de que en Platón frecuentemente se asimila episteme a techne, o bien se usan en el mismo sentido ⁶. Ningún atento lector de los diálogos platónicos puede dudar de que la episteme, tan tenazmente buscada por Sócrates, es contrastada en varias ocasiones con las habilidades, con el "saber cómo" que tiene un artesano. De hecho, como hace un momento hemos citado, Sócrates dice de ellos que "era consciente de que no sabía nada, pero esperaba encontrar que ellos sabían muchas cosas excelentes. Y en esto no me equivoqué, sino que sabían cosas que yo ignoraba y en eso eran, claro está, más sabios que yo". No podemos entender esto como un ejemplo de ironía socrática, porque como vamos a ver, la principal crítica socrática a los artesanos no era que su techne no fuera conocimiento genuino, sino más bien que su aplicabilidad estaba restringida a un solo campo.

La identificación que Gould establece entre la episteme y la habilidad nos parece una generalización si tenemos en cuenta la aportación de Gregory Vlastos ⁷ a quien citamos: "Compara el sentido de "saber cómo" en esta sentencia y mira lo que puedes hacer: "Temer la muerte no es otra cosa que pensar que uno es sabio sin serlo; pues es pensar que se conoce lo desconocido" (29 a). ¿Puede existir algo más alejado del pensamiento de Sócrates que la concepción de la episteme como una mera habilidad? Lo que Sócrates quiere que entendamos es que tememos a la muerte porque tenemos creencias equivocadas; pensamos que la muerte es la mayor de las desgracias; si conociéramos nuestra propia ignorancia al respecto, nuestro temor a la muerte nos abandonaría. Es evidente que no se trata tan sólo de una cuestión meramente lingüística. Si "virtud es conocimiento" significa que pa

ra la adquisición de la virtud se requiere una forma de habilidad, entonces, Sócrates nos estaría diciendo aquí que la gente teme a la muerte sólo porque no tiene la habilidad de no temerla, y ¿qué puede haber más trivial que esta manera de comprender a Sócrates? No hay, pues, abandono del "intelectualismo".

La interpretación de Gould olvida todo el aspecto del arte del preguntar socrático. El elenchus socrático claramente habla de enunciados, no de acciones, y este elenchus "intelectualista" estaba esencialmente anudado al esfuerzo socrático por inculcar la virtud. Parte del elenchus consistía en corregir falsas creencias, ideas confusas, y caminos de pensamiento equivocados.

Si bien es cierto que la tesis de Gould es demasiado simplificada, por otra parte nos aporta un elemento importantísimo al concepto de episteme: "saber cómo".

Es cierto que esto no hace más que reforzar nuestro problema de la naturaleza precisa de episteme. Desde nuestro punto de vista actual intentamos comprender cómo diferentes elementos - conocimiento y habilidad - pueden coexistir en la idea de episteme y cómo se relacionan entre sí. La auténtica dificultad radica no ya en qué ocasiones Platón usa el término de episteme, sino en ver qué tienen de común estas diversas ocasiones, es decir, el auténtico problema no consiste en determinar la extensión del concepto de episteme, sino más bien en establecer su intensión o comprensión.

Una respuesta parcial nos la va a proporcionar el mismo Platón al contrastar episteme con otros conceptos.

La fama de sabio que Sócrates tenía le grangeó muchos odios y calumnias, pero Sócrates nos dice:

"en realidad es la divinidad quien sin duda es sabia, y por

medio del oráculo quiere significar que la sabiduría humana es poco o nada lo que vale"(23 a).

El mismo Sócrates nos explica el oráculo:

"Hombres, aquel de vosotros que, como Sócrates, ha caído en la cuenta de que no vale nada en lo tocante a sabiduría, es el más sabio".

Esta es la razón por la cual Sócrates se dedicó a andar de acá para allá buscando e inquiriendo.

La sabiduría socrática enseña a los que la poseen a conocer los límites de sus conocimientos. Así, la sabiduría humana de Sócrates se distingue de los otros conocimientos(físicos, sofistas, poetas e incluso artesanos), y particularmente de "ἐπιστήμη", por su carácter humano, de una parte, al no implicar en el hombre la existencia de dones sobrenaturales, como en el caso del entusiasmo poético; por la naturaleza de su objeto⁸, de otra parte: al no intentar descifrar el mundo físico, ni, como la sofística, formar ciudadanos, sino que sirve para distinguir el conocimiento auténtico de todos los demás tipos de conocimientos.

b) La ἐπιστήμη es sólo un saber enciclopédico. Hippias Menor.

Cierto día a Sócrates se le presenta la ocasión de llevar a cabo su encuesta en condiciones particularmente favorables: se le presenta un hombre que posee todas las artes y todas las

ciencias - ἐπιστήμαι. Esta ocasión no la desaprovecha Sócrates para practicar su método de preguntas y respuestas. El resultado no se hace esperar. La conversación entre Sócrates e Hipias de Elis - fiel representante éste del artesano universal - nos muestra que los conocimientos designados con el nombre de ἐπιστήμη son tales que lo verdadero no puede ser distinguido de lo falso; aumentar el número de sus conocimientos, como hace Hipias, es aumentar al mismo tiempo las ocasiones de mentira. Dicho de otra forma, la ἐπιστήμη no comporta la verdad. Decir que la justicia es una ἐπιστήμη es como decir que a aquel que la posee le corresponde ser voluntariamente injusto. Esta es la conclusión del diálogo que nos interesa resaltar sobre la relación entre los conceptos de ἐπιστήμη, δύναμις, ἐργάζεσθαι, δικαιοσύνη, que aparecen fugazmente mencionadas por Sócrates e Hipias, pero veamos como se desarrolla la conversación concretamente:

"Sócrates - ...pero responde a una cuestión: ¿Es que la justicia es una potencia o un saber, o ambas cosas a la vez? ¿No es acaso necesario que la justicia sea una de estas cosas?.

Hipias - Sí...

Sócrates - ¿Y si (la justicia) es una episteme? ¿El alma más sabia no es también la más justa? ¿Y la menos sabia no es la menos justa?.

Hipias - Sí.

Sócrates - ¿Y si, finalmente, es una y otra cosa? ¿No es acaso la que posea a la vez ciencia y fuerza - la que es más justa, siendo la menos sabia la menos justa ?...

Hipias - es evidente - φαίνεται ...

Sócrates - así, pues, cuando ella hace lo que no es bello,

lo hace en virtud de su fuerza y de su arte voluntariamente..." (375 d - 376 c).

Es ciertamente sintomático de esta obra de juventud de Platón el enorme esfuerzo que supone la interrelación de estos conceptos. Se nos sugiere la posibilidad de que la justicia sea una fuerza, lo cual tendrá ulteriores desarrollos por ejemplo, en el Protágoras, cuando se establezca la identidad entre la ciencia y la dynamis. Tal vez sea más interesante aún la concepción de la episteme como facultad del alma que aparece en la República, V, 477 b, y que discutiremos en el capítulo V de este trabajo. Hay otro concepto que aparece en el Hippias Menor, se trata del verbo ἐργάζομαι que traducimos por hacer, entendiendo este hacer como una función de la dynamis, pero, al mismo tiempo, como algo completamente distinto. Nos estamos refiriendo a la tesis de J. Hintikka⁹, para quien Platón no distingue entre objetos del conocimiento y funciones o productos del poder o facultad del conocimiento.

La actitud de Platón en este diálogo ante la episteme es francamente muy severa, sin embargo esta conclusión no es definitiva: en los diálogos que vamos a ver a continuación Sócrates se muestra mucho menos severo con la episteme; este concepto que él acaba de declarar creador de mentira, lo estudia desde otros puntos de vista e intenta identificarlo con cuatro de las más importantes virtudes morales: la piedad, la valentía, la sabiduría moral y la justicia. La primera de estas identificaciones es el tema sobre el que discurre el Eutifrón.

- c) La piedad (ὁσιότης) de Eutifrón, entendida como una técnica comercial entre los dioses y los hombres no puede ser ἐπιστήμη.

La confrontación tiene lugar entre estos dos conceptos: la piedad y la episteme. Después de un prólogo en el que se precisan por parte de Sócrates y de Eutifrón las acciones judiciales en que van a intervenir, surge la inquisición de Sócrates sobre la ciencia que Eutifrón manifiesta poseer. Ciencia que se halla constituida por los juicios propios de los dioses que mueve a Eutifrón a decir que, si no la conociese, en nada se diferenciaría del común de los hombres (5 a).

Según Eutifrón, el carácter distintivo de esta ciencia es el de resultar grata a la divinidad. Lo piadoso es, en efecto, lo querido por los dioses:

"Según este razonamiento, la piedad tendría que ser la ciencia de las rogativas y de los presentes a los dioses" (14 d).

Sócrates deduce, entonces, que: "... la piedad se convertiría en una técnica - techne - comercial que regulase los intercambios entre los dioses y los hombres" (14 e), y continúa: "¿Qué provecho pueden obtener los dioses de los presentes que reciben de nosotros?" (15 a).

Desgraciadamente, el diálogo detiene la identificación hecha entre la piedad y la ciencia y no nos habla de las consecuencias que de ella resultarían.

- d) Laques. La valentía ($\alpha\upsilon\delta\rho\epsilon\acute{\iota}\alpha$) no es un conocimiento verdadero ($\epsilon\pi\iota\sigma\tau\acute{\eta}\mu\eta$).

Después de la piedad es el valor, la valentía o el coraje lo que se trata de identificar con la episteme, en el curso de una discusión entre los famosos generales Laques y Nicias. Sócrates es designado árbitro de esta discusión, siendo considerado $\tau\epsilon\chi\nu\iota\kappa\acute{o}\varsigma$, es decir, capaz de juzgar con episteme (184 e).

Para Sócrates no cuenta el número de jueces, porque: "el valor de un juicio depende más de la ciencia o del conocimiento que del número de los jueces" (184 e).

Seguidamente, advertimos la importancia que Sócrates concede a dos condiciones de la episteme, relacionada muy de cerca en éste como en otros diálogos de juventud con techne. Estas dos condiciones son: primero, la enseñanza de un buen maestro; en segundo lugar, la práctica, que verifica la exactitud de la teoría con sus resultados útiles. Pero la cuestión, sin duda más importante, sobre la que versa la episteme expresada en este diálogo es la del objeto de la ciencia:

"Me parece que hemos descuidado el ponernos primero de acuerdo sobre el objeto preciso - $\tau\acute{\iota}\ \pi\omicron\zeta'\ \epsilon'\sigma\tau\iota\nu$ - ¹⁰ en orden al cual deliberamos" (185 b).

Este objeto no es otra cosa, en el presente diálogo, que la investigación por el fin - $\omicron\upsilon\ \epsilon'\nu\epsilon\kappa\alpha$ -. Como vemos, se van perfilando lenta, pero progresivamente, las líneas que van a configurar la concepción platónica de la ciencia: esta característica de la finalidad, que probablemente tomó Platón de la actividad de los artesanos en el sentido de que el artesano antes de

realizar su obra tiene en su mente el proyecto de lo que va a ejecutar constituye una de las claves de comprensión del concepto platónico de la episteme. El paradigma del fin está estrechamente vinculado con el modelo de la visión. En el Laques el fin no es otro que el alma de los jóvenes, ya que se trata de su educación (185 e).

Más adelante, Nicias nos da su definición de la valentía: "Esta episteme, Laques, es la de las cosas que es preciso temer o esperar ..." (195 a). Antes de seguir adelante detengámonos un instante en este pasaje para ver la curiosa alternancia de estos cuatro conceptos: σοφία, ἐπιστήμη, γιγνώσκειν y μανθάνειν. Nicias nos dice que él ha oído afirmar a menudo que cada uno de nosotros es bueno en las cosas que conoce - ὃ δὲ ἀμαθής - y malo en las que él ignora. Por tanto, continúa, si el hombre valeroso es bueno es porque es sabio - σοφός. Sócrates cree comprender - μανθάνειν - que Nicias hace consistir el valor en una determinada ciencia - σοφία. Ahora bien, Laques le pregunta a Sócrates: ¿Qué ciencia? Y Sócrates concreta mucho más la pregunta, pues él es quien mejor sabe preguntar - ὁρθῶς ἐρωτᾷς -: "¿Qué ciencia - ἐπιστήμη - y cuál es su objeto propio?" (194 d).

A esta pregunta de Sócrates Nicias da una contestación que Laques no acepta, ya que según él: "El valor no tiene nada que ver con la ciencia - σοφία," y Laques pone el ejemplo del médico: "¿No son acaso los médicos quienes conocen - ἐπιστάμενοι - los peligros? ¿Vas a decir tú que los médicos son valientes? Tampoco los agricultores (son valientes), y no obstante, ellos conocen, supongo, los peligros que conlleva la agricultura. Lo mismo hay que decir de los artesanos que conocen los aspectos

buenos y malos de su oficio, y que tampoco son por ello valientes".

La objeción de Laques está en que todas las artes comportan el conocimiento o la ciencia de lo que hay que temer o esperar. Si este conocimiento constituye el valor, se sigue necesariamente que todos los artesanos son valientes.

Pero Nicias contesta que todas las artes comportan este conocimiento: el médico, dice Nicias, no está interesado en saber si hay que temer o esperar la enfermedad, si es un bien o un mal; el médico se contenta con estudiar y cuidar la enfermedad por ella misma. Añade, además, que el papel del adivino es el de conocer - γινώσκειν - las señales que anuncian el futuro.

Entonces, interviene Sócrates, quien examina la definición de Nicias desde un nuevo punto de vista, y muestra que es insostenible. La ciencia de que habla Nicias no está al alcance de todo el mundo, puesto que ni el médico ni el adivino la poseen necesariamente, ya que ellos no serán valerosos más que a condición de adquirirla. En este caso, no será cualquier cerdo, como dice el proverbio, el que pueda poseer esta ciencia y llegar así a ser valeroso. Así, pues, Nicias negaba el valor incluso al jabalí. Es una consecuencia necesaria de la definición, al parecer, el no reconocer a ningún animal el valor, de no ser que se admita que una ciencia inaccesible a muchos hombres, a causa de su dificultad, esté al alcance de por ejemplo un león, una pantera o un jabalí.

Nicias distingue, pues, entre valentía e ignorancia - ἀγνοια -, y los animales, para él, no son valientes sino temerarios y locos. En el mismo grupo coloca a los niños; según su opinión, valor y ausencia de miedo son cosas distintas. Los seres a quie

nes el vulgo llama valerosos, Nicias les llama temerarios, y llama valerosos a aquellos que están dotados de reflexión - φρόνιμα - ¹¹. Por este motivo, añade Sócrates, es conveniente que el hombre que está al frente de los asuntos de la mayor importancia esté provisto de la mayor sabiduría - φρόνησις - posible.

Podemos advertir en este diálogo que Platón coloca su concepción de la episteme en el lado opuesto a la ἀγνῶσις, pero los poseedores de episteme son, además de los verdaderos sabios que tienen frónesis, los agricultores, los artesanos y los médicos los cuales, sin embargo, pueden carecer de valentía. Estos saben - ἐπίστανται - porque conocen y practican bien su oficio; deducimos esto del hecho de que será en el Teeteto, donde el planteamiento es gnoseológico, excluido el término frónesis, el cual puede tener y tiene en ocasiones un sentido de saber teórico, sin embargo en la mayor parte de los casos significa un saber práctico.

Queremos hacer la sugerencia de que en este diálogo no aparece lo que provisionalmente denominamos como el nivel intermedio entre la episteme y la ignorancia. Nos estamos refiriendo a la δόξα. Será a partir del Menón y sobre todo en la República y en el Teeteto ¹². Sin embargo, la δόξα aparece en la Apología, como luego comentaremos.

Hemos dicho que Sócrates retoma la discusión (198 a) y lo hace recordando cómo, al comienzo de este diálogo, consideraban y estaban de acuerdo en que el valor era una de las partes de la virtud - μέρος ἀρετῆς. Para Sócrates, además del valor, el término ἀρετῆς designa también la prudencia o sabiduría moral, la justicia y el resto de las virtudes.

Ahora bien, lo que inspira temor no es ni el mal pasado, ni el mal presente, es el mal futuro. Sócrates llama cosas terribles a los males futuros y, entonces, pregunta a Nicias: "¿Es el conocimiento de estas cosas lo que tú llamas valor?" (198 c). En la forma de la pregunta está, qué duda cabe, incluida otra de las características esenciales del conocimiento de Sócrates (o del joven Platón) nos estamos refiriendo a ese de; la explicación comprensiva de la episteme ha de tomar buena cuenta de esta nota presentada como una relación del conocer.

Pero, a Laques y a Sócrates les parece que la episteme, en la diversidad de sus aplicaciones, no es distinta, por referirse al pasado, a fin de saber lo que éste ha sido; por referirse al presente, a fin de saber - $\xi\iota\sigma\tau\acute{\epsilon}\nu\alpha\iota$ - qué es, o por referirse al futuro, a fin de saber cómo se va a realizar de la manera más favorable posible, sino que la episteme es siempre idéntica a sí misma. Este carácter indeleble, inalterable de la episteme ha sido también invocado por Sócrates en el Hippias Mayor (291).

En lo que toca a la salud, por ejemplo, la medicina, única para todos los tiempos, no cambia, según que se considere, lo que pasa actualmente, lo que haya pasado en otro tiempo o lo que vaya a pasar más tarde. En lo que toca a los productos de la tierra, la agricultura se conduce de la misma manera.

En cuanto a las cosas de la guerra, Nicias y Laques, como generales, podían testimoniar que la estrategia sabe proveer perfectamente a todo y de manera especial al futuro, sin creer necesario el recurso a la adivinación, a la cual, aquella, por el contrario, da órdenes, como quiera que sabe mejor que ésta las acciones de la guerra presentes y futuras; este es el motivo, por el que la ley - νόμος - pone al adivino bajo el mando del

general-estratega y no al contrario.

Se ha dicho, pues, que el valor, según Nicías, es la ciencia de lo temible y de su contrario; también, se ha dicho, que lo temible es un mal futuro; por otra parte, la ciencia se aplica a las mismas cosas, en el sentido de que es una ciencia de las cosas, tanto en el futuro como en cualquier otro tiempo. Esta es, pues, la conclusión de Sócrates: "El valor no es solamente la ciencia de lo temible y su contrario (ya que éstos tan sólo se refieren al futuro); pues, no sólo presta oídos - $\xi\pi\alpha\lambda\acute{o}\omega$ - a los bienes y males futuros, sino a los de todos los tiempos y en todas las circunstancias lo mismo que las demás epistemai" (199 b).

Con esta argumentación, al mismo tiempo que es rechazada la tesis de Nicías, se instituye el carácter indeleble de la ciencia platónica. Sócrates, incansablemente, apunta una nueva definición del valor que ciertamente no desarrolla: "El valor es (la ciencia) de todos los bienes y de todos los males de todos los tiempos.

Nos adherimos, en parte, a la interpretación de este pasaje en la obra de José Vives¹³. Si bien es cierto que Sócrates no anda a la caza de definiciones esenciales, en el sentido en que lo hará a partir de la República, su intento se proyecta en la dirección indicada, es decir, busca y dice definiciones descriptivas, al comparar diversas profesiones.

El hombre poseedor de esta ciencia (de la valentía) no carecería de sabiduría, ni de prudencia, ni de justicia, ni de piedad, ya que sería conocedor de todos los bienes en todas sus formas, y, por lo tanto, no estaría alejado de la virtud total. Además, este hombre virtuoso, sabría reconocer con prudencia lo

temible y lo que no lo es, y sabría granjearse todos los bienes - τ'αγαθὰ -, conociendo la manera recta - ἐπισταμείῳ ὁρθῶς -¹⁴ de portarse con ellas. Por tanto, Sócrates no está hablando ahora de una parte de la virtud, sino de la virtud entera. Ciertamente, hay que concluir que, en este diálogo, no se ha descubierto la verdadera naturaleza ni del valor ni de la ciencia, pero se han dado pasos trascendentes.

Al final del diálogo, Nicias afirma que, cualquier hombre que se crea con algún mérito, debería ἔχειν ἐπιστήμην. El no tener esta ciencia universal no está reñido con el ser sabio, como así llama Laques a Nicias y a Sócrates. Sin embargo, Sócrates es el más sabio porque es el que en el diálogo ha dado muestras de mucho o entendido - εἰδῶς. Y esta característica es, como veremos, de gran importancia para entender la episteme cuando se la conciba como la intuición inmediata de las Ideas en el Fedón, República, Fedro, etc...

- e) La templanza - σωφροσύνη - en el Cármides es una ἐπιστήμη ἐπιστήμης ἀπὸ ἀνεπιστημοσύνης
sin utilidad para la felicidad

En el Cármides, Platón somete a un análisis análogo al del Laques, la sabiduría moral, templanza o autocontrol - σωφροσύνη - en relación con la episteme.

Critias sugiere que la templanza es autoconocimiento. Pero,

si es conocimiento de algún tipo, debe tener un objeto. Se pregunta allí por la naturaleza de la sophrosyne, y después de varios intentos de definición que muestran la insuficiencia de las concepciones pseudo-gnoseológicas corrientes, se llega a definir sophrosyne, según la máxima de Delfos, como el conocimiento de sí mismo.

"Si la sabiduría moral consiste en conocer -γινώσκειν- una cosa determinada -τί-, es evidente que es una ciencia, y que es la ciencia de una cosa particular -τινός-." (165 c).

Se proponen como objetos de la ciencia, el conocimiento y la ignorancia, de forma que la templanza se convierte en un conocimiento de segundo orden del conocimiento y la ignorancia. Se objeta que esta noción es lógicamente falsa y que, incluso, aunque fuera correcta, un conocimiento así no haría ningún bien, mientras que la templanza sí lo hace. Al final del diálogo se sugiere que la templanza es el conocimiento de lo bueno y de lo malo; pero, se arguye a esto que la episteme del bien y del mal no es lo mismo que el conocimiento del conocimiento. Por lo tanto, el diálogo termina sin que Cármides, Critias, Querefonte y Sócrates sepan lo que es la templanza.

Analicemos, ahora, los pasajes más importantes relativos a la episteme. La última de las definiciones dada por Critias estaba inspirada, como ya sabemos, en la inscripción delfica: "τὸ γινώσκειν ἑαυτοῦ" (164 d). Se señala que un hombre puede hacer el bien o hacerlo correcto sin saberlo (así un médico o un artesano pueden hacer un buen trabajo sin saber si él u otra persona van a beneficiarse de él); pero, señala que un hombre no puede autocontrolarse sin darse cuenta. Esta es una manera de decir que una conducta virtuosa debe ser premeditada, esto

es, conocida ¹⁵. De la misma forma que la medicina es la episteme de la salud que nos procura muchos servicios y provechos, y nos es muy útil - *ὠφελείαν* - para nosotros, podemos decir lo mismo a propósito de la arquitectura, en cuanto episteme de la construcción, pues, su obra - *ἔργον* - son los lugares donde habitamos. Por consiguiente, también a propósito de la sabiduría moral o templanza - Critias la define "la ciencia de sí mismo" - debe tener su obra bella y digna de su nombre y beneficiosa para nosotros.

Platón nos está descubriendo, además del objeto de la ciencia, la obra o función de la ciencia, la cual se distingue de la facultad o potencia de la ciencia.

Critias nos dice que la sabiduría moral no es una ciencia semejante - *ὁμοία* - a las demás epistemai, como tampoco las otras ciencias se parecen entre sí. Sin embargo, Sócrates le muestra al tío de Platón, Critias, el objeto propio de cada ciencia, siempre distinto de la ciencia misma, y de la función de la ciencia. ¿Identificó Platón los productos-erga de las epistemai y los objetos de las epistemai? ¿Extendió, acaso, esta identificación a las epistemes teóricas, tales como la aritmética y la geometría, o la episteme y la doxa en general? Nosotros damos una respuesta negativa a estas dos cuestiones. Queremos hacer constancia, en primer lugar, de que, a pesar de que ergon es ambiguo en Platón, la definición de ergon que Platón da en la República: "Ahora pienso que podrás entender mejor lo que últimamente preguntaba de si era el trabajo (ergon) de una cosa aquello que realiza ella sola o ella mejor que las demás (efecto)." (353 a), resuelve la ambigüedad proceso-producto en favor del proceso.¹⁶

Los ejemplos que Platón nos menciona como paradigmas de la ciencia son el cálculo, la estática. Así, el cálculo tiene como objeto el número par y el impar, los cuales son distintos del cálculo mismo. A su vez, la estática es la ciencia de lo más ligero y de lo más pesado y éstos son distintos de la misma estática. Sócrates le pide a Critias el objeto distinto - *ἕτερον* - de la misma sabiduría, al cual se refiere esta ciencia que es la sabiduría moral. Aquí está el punto de dificultad para Critias: la cuestión, tal como la plantea Sócrates, toca a lo que diferencia a la sabiduría moral de todas las demás ciencias, mientras que él se obstina en buscar su semejanza - *ὁμοιότητά*¹⁷. Pero, la verdad es que Sócrates, sea cual fuere la cosa que se vaya a definir, busca siempre en qué se parece a otras análogas y en qué se distingue de ellas. Este es el principio mismo de la definición socrática, que se funda en la determinación del "género próximo" y la "diferencia específica".

Las indagaciones dialécticas que se llevan a cabo conducen a esta conclusión: "la verdad, del todo distinta, es que las demás ciencias tienen un objeto distinto de sí mismas, mientras que la sabiduría, la única entre todas, tiene a su vez como objeto propio las demás ciencias y ella misma" (166 c). Por tanto, deduce Sócrates, al ser la ciencia de todos los conocimientos, es decir, el conocimiento de lo que sabemos, es también, la ciencia de la ignorancia.

A continuación, Sócrates nos explica lo que él entiende sobre el sabio - *σοφῶν* - poseedor de esta episteme. Sólo el sabio, entre todos, es capaz de conocerse, de examinarse a sí mismo de manera que llegue a darse cuenta de lo que sabe y de lo que ignora; y es, también, capaz de examinar a los demás sobre lo que

saben o creen saber - $\tau\acute{\iota}\ \delta\acute{\iota}\delta\epsilon\nu\ \kappa\alpha\iota\ \delta\acute{\iota}\epsilon\gamma\alpha\iota$ - de forma que reconozcan lo que realmente saben y lo que, por el contrario ignoran, creyendo saberlo; y esto, solamente el sabio puede hacerlo. Así, pues, la sabiduría y el conocimiento de sí mismo consisten en saber - $\tau\acute{o}\ \epsilon\acute{\iota}\delta\epsilon\acute{\iota}\nu\alpha\iota$ - qué es lo que uno sabe - $\acute{\alpha}\ \tau\epsilon\ \alpha\acute{\iota}\delta\epsilon\nu$ - y lo que uno no sabe.

Platón vuelve a comenzar el examen de nuevo: "Veamos, primero, si es posible o no reconocer - $\epsilon\acute{\iota}\delta\epsilon\acute{\iota}\nu\alpha\iota$ - que uno tiene o no tiene un conocimiento; luego, en el supuesto de que esto sea posible, veamos qué provecho - $\acute{\omega}\phi\epsilon\lambda\acute{\iota}\alpha$ - tendríamos en saberlo". Dos cosas hay que destacar en esta frase relativas al conocimiento: una, la utilización del verbo $\acute{\epsilon}\rho\alpha\acute{\omega}$ para referirse al conocimiento y, dos, el criterio socrático de la utilidad. La utilidad es para Sócrates un importante criterio de la verdad ¹⁸.

Sócrates se encuentra perplejo ante la extraña hipótesis de que hay una determinada ciencia que no tiene otro objeto que ella misma y las demás ciencias y, además, por añadidura la ignorancia. Además, si se aplica esta hipótesis a otras ciencias y/o artes parece desprovista de sentido. Intentemos imaginar una visión o una vista - $\acute{\omicron}\psi\iota\varsigma$ - que no sea la visión de las cosas que se perciben, sino una visión de sí misma y de las otras visiones y, también, de las carencias de visión: ella no ve ningún color, aún siendo una visión y no percibe otra cosa que a sí misma y a las demás visiones: ¿Es esto posible?; ¿O es posible una audición que no oiga ningún sonido, sino que tan sólo se oiga a sí misma y a las demás audiciones, así como a las no-audiciones? Evidentemente, no es posible imaginarlo. En resumen, podemos tomar, nos dice Sócrates, todas las sensaciones y no encontraremos ninguna que se perciba a sí misma y a las demás sen

saciones. Otro tanto nos sucederá con los deseos, ninguno de los cuales se desea a sí mismo y a los demás deseos, sino que desea el placer. Este análisis fenomenológico realizado por Platón le sirve para rechazar cualquier forma de idealismo absoluto inmanente, al tiempo que se abre la vía a la transcendencia del objeto conocido.

La voluntad quiere el bien, el amor la belleza, el temor ~~te~~ me el peligro, la opinión se refiere a lo opinable, es decir, ~~to~~ dos los comportamientos tienen un objeto distinto de ellos. En cambio, cuando se trata del saber, imaginamos, al parecer, una ciencia que, sin objeto particular suyo, no tiene otro objeto que así misma y a las demás ciencias.

La cuestión que aquí se debate es la posibilidad de la existencia de una ciencia de la ciencia, y, en caso de que exista, sí se puede sostener su identificación con la sophrosyne. Una cuestión previa es examinar si la sabiduría, entendida así, nos sería útil o no.

Sócrates tiene el presentimiento adivinador de que la sabiduría moral nos es útil y buena. Admitiremos por el momento que es posible una ciencia de la ciencia. Ahora bien, suponiendo determinado este punto, ¿cómo esto permite mejor saber qué es lo que uno sabe y lo que uno no sabe?. Critias responde que si uno posee la ciencia que se conoce a sí misma, también él se conoce. En realidad, ambas ciencias no son más que una. Sócrates replica: la ciencia, en cuanto ciencia de sí misma, ¿permite ir más allá de esta simple distinción: esto es ciencia, esto no es ciencia? Ahí está su límite, contesta Critias.

El pasaje es muy semejante al que hemos visto en el Laques. Aquí, también, se acude a la comparación con la medicina, pero

aparece la comparación con la política (170 b) como el conocimiento de lo justo. En el caso de la ciencia médica y de la política se exige a esa ciencia el conocimiento de lo que es sano o de lo que es justo. En el caso de la sabiduría moral, tal como la define Critias, se limitará a conocer la misma ciencia - dado por supuesto que es tan sólo de la ciencia de lo que él tiene ciencia - ¿cómo, entonces, la sabiduría moral sola, si no es más que la ciencia de las ciencias, puede dar a conocer si uno sabe o no lo que se refiere, por ejemplo, a la edificación, a lo justo o a la salud, cuando sabemos, según Sócrates, que en cuestiones de salud, uno se instruye por la medicina y no por la *sophrosyne*, en cuestiones de armonía, se aprende por la música, etc?.

"Así, pues, el que desconoce estas ciencias particulares, sabrá sólo que sabe, pero sin saber el qué" (170 c).

Aparece, así, la paradoja de que el médico nada sabe del conocimiento, puesto que Critias ha atribuido el conocimiento a la sabiduría moral y, además, porque el médico conoce la medicina prácticamente; pero, según este razonamiento, no sabe en qué sentido es un conocimiento o en qué no lo es la medicina, a no ser que el médico sea también sabio.

El sabio podrá darse cuenta de que el médico posee una ciencia; pero, para verificar de qué clase es esta ciencia, ¿no será necesario también que se examine su objeto y su función?. Así, pues, una ciencia se define por su objeto y por su función y no como ciencia general:

"La ciencia de la ciencia y de la ignorancia es incapaz de distinguir al médico que conoce su oficio del que lo ignora. Y no menos inerte se encontrará el sabio respecto de los demás co-

nocimientos, a no ser que tenga él mismo aquella profesión" (171 c)
 ¿Cuál es, entonces, la utilidad de la ciencia de la ciencia, es decir, de la sabiduría moral" si el sabio fuera poseedor, como lo suponíamos al comienzo, del conocimiento de lo que sabe y de lo que ignora, en el sentido de que pudiera distinguir las cosas que le son conocidas de las que desconoce? Sería para nosotros, dice Sócrates, una gran ventaja encontrarnos entre el número de los sabios, pues los sabios viviríamos libres de todo error. De esta forma, bajo el dominio de la *sophrosyne* todas las cosas estarían bien gobernadas. Pero, de hecho, vemos que Sócrates y Critias no han encontrado en este diálogo ninguna ciencia de esta clase. Por consiguiente, la sabiduría es el conocimiento del conocimiento y de la ignorancia; es inútil, lo cual vale tanto como decir que no se ha conseguido definir la *sophrosyne*. El método de hipótesis, tan usado por Platón en otros diálogos como el Menón y el Fedón, es iniciado tempranamente en el Cármides.

Supongamos, sin embargo, - y una vez más con desprecio de la lógica - que la sabiduría moral, o como la traduce Crombie¹⁹, el autocontrol es, no sólo una ciencia de la ciencia y de la ignorancia sino que comporta, además, todos los conocimientos propios del dominio de cada episteme particular, es decir, que se trataría de una ciencia enciclopédica, gracias a esta visión de conjunto - sinopsis²⁰ - que poseería el sabio. Esta idea de un vínculo entre el estudio de las diversas ciencias aparece también en el Laques (182 b). Sin embargo, esta cuestión es relegada por Sócrates quien sólo considera verdaderamente útil la ciencia del bien.

Han desaparecido los motivos para creer que la sabiduría moral, defendida por Critias, sea un gran bien, si pensamos en

que, según Sócrates, es más provechoso para todo el mundo que cada cual realice los trabajos que conoce.

Escuchamos, al final del diálogo, el sueño de Sócrates: si la sabiduría fuera tal como la ha definido Cratias, es decir, como una ciencia enciclopédica, capaz de dar a cada ciencia la estima y el lugar que merece, entonces, no habría más falsos pilotos, ni falsos médicos, etc... Sócrates está dispuesto a reconocer que el género humano está en condiciones, viviría y se conduciría de acuerdo con la episteme, porque la sabiduría moral nos impediría dejar que la ignorancia nos sorprendiera. Pero, hay una cosa que todavía no está muy clara:

"Vivir según la ciencia debe ser para nosotros vivir bien y ser felices" (173 d) no obstante, si nos negamos a ver en la ciencia la situación final de la felicidad, no nos será fácil encontrar otra. ¿De qué ciencia se trata? la cuestión está clara para Sócrates: se trata de encontrar la verdadera ciencia y ésta es la ciencia del bien y del mal (174 b). Las demás ciencias, como la de curtir el cuero, la de trabajar la madera, la de la adivinación, la ciencia de los dados, la ciencia de la salud, no valen nada si falta la ciencia del bien y del mal. La sabiduría moral, definida como el conocimiento del conocimiento y de la ignorancia no nos procura ningún provecho particular que no nos den ya las otras ciencias, luego no nos es útil ya que cada ciencia particular es la que procura su utilidad, al cumplir con su propio cometido.

Los interlocutores del Cármides se ven incapaces de descubrir a qué tipo de realidad el legislador del lenguaje ²¹ ha dado el nombre de sophrosyne.

La razón de que Platón pensara que merece la pena rebatir

la extraña idea de que el autocontrol, templanza o sabiduría moral es la episteme de la episteme y de la no-episteme es desconcertante; quizás la explicación sea histórica. Crombie ²² apunta la circunstancia de que Critias, el oligarca, era la oveja negra tanto en la familia de Platón como en el círculo de amigos de Sócrates, y Platón pudo haber querido demostrar que no era un auténtico socrático, sino un filósofo sabihondo con una predilección por las fórmulas socráticas. El conocimiento del bien y del mal es el conocimiento de cómo vivir, y la parte de este último que es llamada autocontrol es el conocimiento de que la razón está capacitada para darse cuenta de las cosas imparcialmente, y debe gobernar, como se nos dice en la República. El autocontrol debe ser buscado en la región del conocimiento del bien y del mal, y no en la región del conocimiento y de la ignorancia.

La episteme del bien y del mal no está al mismo nivel que las ramas ordinarias del conocimiento, como la medicina, la arquitectura, la política, sino que es superior a ellas. Es decir, al conocer el bien y el mal no se sabe cómo hacer cosas, sino en qué contextos es correcto hacer uso del conocimiento propio o del de otras personas.

Por esta vez, Sócrates nos ha revelado su verdadero pensamiento en torno a la episteme que a él le interesa: "la episteme del bien y del mal"

f) La justicia - δικαιοσύνη - de Trasímaco no es episteme.
República I.

En el primer libro de la República, la cuestión debatida es la "justicia". Como en diálogos anteriores, Platón busca una definición. Sócrates se da cuenta de que debe conocer "qué es la justicia" antes de poder decidir en qué casos particulares son correctas las costumbres. Trasímaco ha definido la justicia como aquello que es ventajoso a los más fuertes. Sócrates le responde que los más fuertes pueden equivocarse, actuar contra su propio interés, es decir, contra la "justicia". Trasímaco replica que un artesano o un político pueden engañarse en cuanto hombres y si el conocimiento que tienen les abandona, pero este conocimiento es, por definición, infalible; un artesano, en cuanto artesano, no puede equivocarse: "Es cierto que solemos decir, creo yo, que el médico erró o que el calculador se equivocó, o el gramático; pero cada uno de ellos no yerra en modo alguno, según mi opinión en cuanto es aquello con cuyo nombre le designamos. De modo que, hablando con rigor, puesto que tú también precisas las palabras, ninguno de los profesionales yerra: el que yerra, yerra porque le falla su ἐπιστήμη, en lo que no es profesional" (340 d,e).

La justicia consiste, pues, en el interés de los más fuertes. Según la opinión de Trasímaco, la moralidad es un chanchullo que cualquier hombre clarividente puede ver y exponer ²³. Sin embargo, Platón cree en la ética universal y cree que se puede vivir sabia o estúpidamente, y que la diferencia entre una vida sabia y una estúpida depende de que se posea o no una

cierta $\xi\nu\sigma\tau\acute{\eta}\mu\eta$, la cual está relacionada con la naturaleza y necesidades del alma. Incluso cree que, si la justicia o cualquier virtud moral merece el respeto que comunmente recibe, es porque algo tiene de bueno; la sociedad recibe algún beneficio de la existencia de hombres virtuosos, del mismo modo que lo recibe de los profesionales que hacen uso de un conocimiento especial. Es cierto que no es fácil especificar cual sea esta contribución, pero es evidente que aquellos que hacen actos virtuosos constantemente, lo hacen porque tienen un cierto conocimiento.

Sócrates se ve obligado a cambiar de táctica y, siguiendo a Trasímaco en el terreno de las abstracciones, le hace admitir que el arte es perfecto, y que además, existe siempre en función de un objeto imperfecto, al cual tiene por misión perfeccionar. (341 e).

El objeto del arte - $\tau\acute{\epsilon}\chi\eta$ - ²⁴ es siempre imperfecto, pues de otra forma no habría necesidad de arte; el arte, al contrario, es siempre perfecto, pues de otro modo se necesitaría otro arte que le perfeccionara, y así hasta el infinito (342 b).

Así, pues, el arte, que ejerce su acción sobre un objeto inferior a él, mira al bien no del más fuerte, sino del más débil. Lo mismo ocurre, sugiere Sócrates, con el verdadero conocimiento: "Por tanto, no hay ciencia - $\xi\nu\sigma\tau\acute{\eta}\mu\eta$ - ²⁵ alguna que examine y ordene la conveniencia o el provecho del más fuerte, sino la del ser inferior y gobernado por ella (342 c).

La justicia quiere el bien de los gobernados, y no el de los gobernantes. Se podría ir más lejos y afirmar que la justicia, en cuanto arte, quiere el mal de los gobernantes ²⁶.

La definición de la justicia, dada por Trasímaco, es insos

tenible. Esta justicia no es una episteme. El hombre justo y el hombre ἐπιστήμων se asemejan en que ambos intentan superar no a su semejante -un músico no trata de armonizar sus cuerdas mejor que otro músico-, sino sobre su interior. El hombre justo es, pues, epistemon, o lo que es lo mismo σοφός, y el sabio es ἀγαθός (350 B) ²⁷.

g) Conclusiones. Método seguido por Platón en estos diálogos.

Intentemos, ahora, sacar las conclusiones y aportaciones de estos diálogos de Platón. Vemos, en primer lugar, el esfuerzo que hace por presentarnos a Sócrates en plena discusión dialéctica con sus interlocutores. Es verdad que en estos diálogos no obtenemos resultados deslumbrantes sobre la ἐπιστήμη. Sin embargo, aparece una serie importante de términos que están muy relacionados con el concepto de episteme, a través de cuyo análisis esperamos clarificar el concepto que nos ocupa. Podemos destacar en primer lugar la sofía, la sabiduría, ya sea la divina o la humana, es una constante preocupación en Platón. Ahora bien, la sabiduría que a él le interesa es la sabiduría humana ²⁸. Esta sabiduría humana, nos dice, no se debe confundir con la física y la astronomía. Por el Fedón sabemos que Sócrates se dedicó en su juventud a estudiar los fenómenos de la naturaleza como lo hacían los físicos del siglo V. Esta preocupación y el método empleado por los físicos de su tiempo no convencían a Sócrates

tes y por esto renunció a tal indagación. También Aristófanes nos presenta en las Nubes ³⁰ a un Sócrates preocupado por los fenómenos celestes. Platón quiere cortar con esta imagen de Sócrates al tiempo que aprovecha para esclarecer su episteme, distinguiéndola de las epistemai de los astrónomos y físicos.

Observamos el uso equívoco de la palabra episteme, indicio claro del interés de Platón por ir deslindando el camino que conduce a la auténtica utilización del concepto de episteme. Así mismo, queda a un lado el arte pedagógico de los sofistas ³¹. Los sofistas hacen un uso impropio del concepto de ciencia en el sentido de que confunden la enseñanza de la retórica y de las demás ciencias con la auténtica episteme. La pretensión de los sofistas era formar buenos ciudadanos y comunicarles la virtud. Pero, este objetivo no se puede conseguir si antes no sabemos en qué consiste la verdadera episteme.

Otra de las confusiones que Platón desea aclararnos es aquella que se refiere a la poesía, fundada sobre la existencia de predisposiciones naturales, y sobre el entusiasmo. La poesía, entendida sobre la base del entusiasmo, puede decir cosas excelentes, pero las obras de los poetas no son fuente de la sabiduría humana (episteme), sino que nacen de una aptitud natural, inspiradas por la divinidad como sucede con los profetas y adivinos.

Destacamos, por otra parte, la actitud socrática ante la sabiduría de los artesanos. Si bien éstos ejercen adecuadamente su oficio, se diferencian de Sócrates en que éste tiene conciencia de no saber nada, mientras que los artesanos creían - ἐδὸξον - ser muy sabios en todas las demás cosas de mayor

importancia.

Acabamos de encontrar el contraste que Platón establece entre episteme y doxa ³² en la Apología (22 d): "El que tiene episteme sabe y/o conoce, mientras que el que tiene doxa sólo creo saber. Si tenemos en cuenta que para Sócrates tan sólo la divinidad es sabia, el oráculo quiere significar que la sabiduría humana es poco o nada lo que vale. Por esto, el hombre que como Sócrates ha caído en la cuenta de que no vale nada en lo tocante a sabiduría, es el más sabio - σοφός - (23 a).

En la Apología la episteme está más cerca de la sabiduría que de la opinión y por otra parte se distingue de los otros conocimientos -astronómicos, físicos, sofistas, poéticos- por su objeto y por su carácter ³³. El objeto ³⁴ de la episteme socrática es, como ya hemos comentado, distinguir el conocimiento auténtico de todos los demás tipos de conocimiento inauténtico. Esta inautenticidad les viene a las diferentes falsas ciencias de una impropia utilización de los beneficios que pueden reportar. La actitud platónica ante los físicos es, en parte, explicable por el escaso desarrollo de los medios y métodos experimentales vigentes para el estudio de la naturaleza en el siglo V y IV. Por otra parte, el rechazo de la sofística es una descalificación de la alegría irresponsable con que, desde el punto de vista ético de Platón, los sofistas intentaban formar ciudadanos. Ya sabemos que Platón escribe también para formar ciudadanos, pero, si el optimismo de Platón en el Menón -recuérdese la investigación dialéctica entre Sócrates y el esclavo de Menón- confiere la capacidad de tener episteme a todos los humanos, en la República y en las Leyes hay una opción gnoseológica pesimista: la episteme estará reservada para los filósofos ³⁵, de ahí el par-

ticular interés de Platón por distinguir su episteme filosófica de las epistemai -saberes enciclopédicos- de los sofistas.

Según el mito de Prometeo ³⁶, las artes y las ciencias fueron entregadas por los dioses a los hombres. Pero las realidades de la vida moral, como la justicia entre otras, quedaron en poder de los dioses. Con Sócrates, y desde las primeras afirmaciones de la Apología, todo queda cambiado: por una parte, Sócrates vuelve a la antigua idea de la divinidad de las ciencias y de las artes; por otra parte, se hace el apóstol de un conocimiento de un nuevo orden, de una sabiduría completamente humana y que, cosa asombrosa, se parece mucho a la Justicia que hasta entonces era divina. Así, pues, Sócrates devuelve a los dioses lo que Prometeo les había robado, pero es para, a continuación, robarles lo que Prometeo les dejara, a saber, la autoridad moral. Y lo más curioso es que recibe la aprobación de los dioses por esta acción a través de la boca de la Pitonisa. Podemos afirmar que Sócrates se muestra innovador en materia de conocimiento y conservador en materia religiosa.

Ahora bien, si las ciencias, o epistemai son divinas y están fuera de nuestro alcance por oposición a la sabiduría humana, ¿por qué la episteme juega un papel tan importante en los demás diálogos? Vemos, en efecto, cómo en el Eutifrón la piedad, en el Hippias Menor y en la República I la justicia, se identifica cada una de ellas con una ciencia, y que en el Laques el valor, en el Cármides la sabiduría moral, son netamente distinguidas de la episteme. Es necesario que las ciencias divinas de la Apología se opongan a las ciencias humanas que sean susceptibles de asimilación a la sabiduría humana de Sócrates. Obtendremos así dos clases de ciencias: las unas divinas, humanas las

otras.

Pero, entonces, ¿por qué el valor y la sabiduría moral no son episteme, como la piedad y la justicia?. ¿Por qué el conocimiento del bien y del mal es una episteme en el Cármides, mientras que la justicia, desde el momento en que es identificada con una episteme en el Hippias Menor es declarada incapaz de distinguir entre la verdad y la mentira, es decir, en definitiva, incapaz de separar el bien y el mal, conclusión que no encontramos, como parecería natural, en la República I?. ¿Cómo resolver estas aparentes contradicciones? Pues, no hay ninguna razón, a primera vista, para no situar en la misma categoría realidades tan próximas como la justicia, la sabiduría moral, la valentía y la piedad.

No podemos dar una solución a estas preguntas, si no nos hacemos previamente una idea clara del método seguido por Sócrates en estos diálogos. Comencemos por decir que, según las memorias de Jenofonte,³⁷ la dialéctica socrática tenía por objeto la determinación de las verdaderas ciencias y artes, y la eliminación de las falsas: "Decía -Sócrates- que la palabra "discusión" debe su nombre a la práctica de reunirse para deliberar en común, discutiendo las cosas según su género -κατὰ γένη-"(IV,5, 12).

La clasificación por géneros implica que todo esfuerzo dialéctico tiene un punto de partida único, representado por una noción cualquiera: la justicia, por ejemplo, y dos puntos posibles de llegada; el uno negativo: la justicia no es una episteme; el otro positivo: la justicia es una episteme. Examinemos, en primer lugar, la segunda posibilidad: Sócrates intenta llevar a su interlocutor a la identificación de la justicia y de la

episteme. ¿Se trata, tal vez, de una simple precisión terminológica?. Quiere decirnos Sócrates: ¿la justicia, cualquiera que sea la concepción que nos hagamos de ella, es una episteme? No, pues, entonces, la discusión no tendría ningún sentido, al confundirse el punto de partida y el de llegada. Se trata, al contrario de la sustitución de una noción justa donde antes había una noción falsa: Tú te representas mal la justicia, dice Sócrates, "he aquí lo que es la justicia en realidad: una episteme".

La discusión modifica enteramente la primera noción; la dialéctica agrupa por géneros las realidades que hasta entonces eran agrupadas sin orden y, de esta forma, hace pasar el espíritu del adversario de una concepción falsa a una justa, o dicho en términos que aparecerán en el Menón, del paso de una doxa a una episteme.

Es necesario distinguir, en el vocabulario gnoseológico de Sócrates, dos usos o empleos diferentes de un mismo término:

1) Un uso individual o tradicional de los conceptos. Los conceptos estudiados son, entonces, los de justicia, piedad, virtud, tal y como un sujeto los percibe individualmente, o tal y como los concibe la opinión corriente; por ejemplo, la piedad definida por Eutifrón, el coraje definido por Laques, y el autocontrol o sabiduría moral definido por Cármides no son episteme, ni siquiera llegan a ser auténticos conceptos dotados del carácter de indelebilidad con que Sócrates concebía sus conceptos en clara oposición al relativismo de Protágoras, y a las diversas formas de escepticismo y de subjetivismo imperantes en su época. El uso tradicional de los términos puede darnos a lo sumo simples doxai.

2) Un uso filosófico: los conceptos contemplados, en este caso, son los de justicia, piedad, virtud, pero tal y como los conciben los que han sometido estas realidades a la prueba dialéctica: son conocimientos puros, epistemai para las cuales sería necesario crear nombres nuevos, pues son completamente diferentes de las anteriores; así la valentía, definida como una episteme, no es ya sólo la valentía, sino toda la virtud (Laques), la piedad, definida como una episteme, no es ya la piedad, sino el amor divino (Eutifrón), la sabiduría moral definida como episteme, no es ya la sabiduría moral, sino la episteme del bien y del mal (Cármides).

Pero, hemos dicho también que el resultado podría ser negativo. Para hacer pasar al adversario de una noción falsa a una noción justa, es necesario demostrar en primer lugar la falsedad de su primera noción; Platón comienza a definir la opinión individual o tradicional y seguidamente prueba que esta opinión tradicional no es una episteme, antes de seguir buscando la verdadera episteme cuyo descubrimiento debe cerrar el diálogo. Ahora bien, a menudo sucede que, por diversas razones, el diálogo se detiene a mitad del camino sobre una conclusión negativa³⁸; la conclusión intermedia es la siguiente: la justicia -o la valentía, o la sabiduría moral- no es episteme, lo que es perfectamente lógico, puesto que se trata en este caso de la falsa justicia. Esta conclusión requiere inmediatamente su contrapartida positiva, que es ésta: la justicia es una episteme, lo que no es menos lógico, puesto que se trata en este caso de la verdadera justicia. La contradicción es, pues, sólo aparente: son las palabras únicamente las que forman el equívoco.

En el diálogo platónico se da un progreso real en la argu-

mentación, incluso cuando el diálogo se termina sobre una conclusión negativa. Esto lo podemos observar si estudiamos la relación entre la doxa y la episteme en estos diálogos de juventud: la opinión y el conocimiento son realidades irreductibles y no se puede pasar directamente de la una a la otra. Es necesario abandonar la opinión, y después, buscar una noción nueva, un concepto claro que satisfaga las exigencias del verdadero conocimiento, o lo que es lo mismo un concepto claro y seguro de la episteme.

No tiene por qué asombrarnos, por ejemplo, que la primera definición admitida en el Laques -es decir, que la valentía es una parte de la virtud- esté en contradicción con la última -es decir, que la valentía concebida como una episteme, sería toda la virtud-. Pero, esta oposición es requerida porque el socratismo y la opinión corriente no están de acuerdo y, para demostrar este desacuerdo, Platón escribe algunos de sus primeros diálogos como el Laques y el Eutifrón. Es en este último diálogo donde el último concepto que define la piedad arruina la primera definición. Sin embargo, este diálogo marca un progreso sobre el Laques en cuanto que encontramos insinuada una respuesta positiva: Sócrates deja entrever que, si la discusión se continúa con celo, entonces estaremos muy cerca de alcanzar el objetivo, es decir, podremos obtener una definición de la piedad en la cual aparecerá el concepto de episteme platónico como formando parte ineludible de la definición de la piedad. No obstante, Eutifrón desaparece de repente, pero nos deja la esperanza de que tal vez otra clase de piedad pueda ser episteme.

En el Cármides Platón va más lejos todavía: comienza por demostrar que la sabiduría moral tradicional no es una episteme,

ya que no procura la felicidad. Después, sustituye a esta sabiduría moral tradicional por la verdadera sophrosyne, la cual es episteme. Es cierto que esto lo hace al final del diálogo. Sin embargo, mientras que en el Laques nos había dejado con una declaración brutalmente negativa, sin decirnos dónde podríamos encontrar la verdadera valentía, mientras que el Eutifrón no nos daba más que una vaga esperanza de encontrar la verdadera piedad en el dominio de la episteme, el Cármides nos enseña no sólo que la verdadera sophrosyne, sino también su objeto, a saber el conocimiento del bien y del mal.

De esta forma el Cármides nos hace pasar de la sophrosyne tal como es conocida y practicada tradicionalmente por los hombres a la sabiduría moral tal y como debe ser, de la opinión tradicional a la episteme filosófica. Y si, a mitad de camino, Sócrates supone que la sabiduría moral es a la vez un conocimiento del conocimiento y una ciencia enciclopédica, para declarar a continuación que tal conocimiento resultaría inútil al filósofo, no hace esto para procurar el vano placer de la discusión dialéctica: Sócrates quiere mostrarnos que, "incluso si pudiera elevarse la sophrosyne tradicional a la dignidad de ciencia -lo que es ciertamente imposible- no sería ésta el conocimiento que buscamos; la episteme no es una doxa mejorada y completada; es un conocimiento completamente nuevo, que tiene su propia naturaleza. No se puede pasar insensiblemente de una a otra y, en caso de poderse, sería inútil, pues cualquiera que fuese la forma y la perfección de que la revistamos, la sabiduría moral, como tal, no podría comunicar más que una bondad terrestre y social resultante de una organización perfecta; la episteme, al contrario, comunicará una bondad filosófica, ante-

rior a toda organización social e independiente de las circunstancias.

El Cármides nos muestra cómo son irreductibles la doxa y la episteme. Además distingue claramente tres etapas del conocimiento: al principio del diálogo encontramos la opinión: se trata de la sabiduría moral de las primeras definiciones de Cármides; a mitad del diálogo la opinión verdadera: es la sabiduría moral supuestamente infalible y general para Sócrates; al final aparece la episteme: se trata del conocimiento del bien y del mal. La opinión recta ocupa un puesto intermedio entre la episteme y la ignorancia, pero desde el punto de vista práctico tiene los mismos resultados que la ciencia, siendo no obstante diferente de ella.

El abismo que separa la opinión de la ciencia está ahora bien marcado. Sin embargo, Sócrates no penetra muy lejos en este nuevo mundo de la episteme. Se contenta con señalar la existencia de un conocimiento del bien y del mal. Vemos cómo Platón intentará a menudo penetrar en el dominio del ser, pero generalmente se detendrá en el dintel, o más bien cómo la episteme que él se esfuerza por definir dará marcha atrás ante él cada vez que intente acercarse a ella. Los progresos de Platón llevan consigo el recurso a los mitos, a la analogía plasmada en las leyendas de la caverna, de la línea, de la transmigración que aparecen en los diálogos del período intermedio.³⁹

El primer libro de la República revela un nuevo progreso, una tentativa hecha para penetrar en el mundo del conocimiento verdadero. De golpe se ve que este diálogo es menos "negativo" que los otros. Ciertamente, se trata como en los diálogos anteriores de definir una noción moral: Trasímaco se hace de la

justicia una representación completamente práctica, sacada de la observación de los hechos, y afirma que la justicia es la venta ja del más fuerte, pero, al mismo tiempo, declara que esta justicia es un conocimiento de la inteligencia pura, dicho de otra forma, convierte a la justicia en una ciencia. Sócrates prueba que se equivoca y que la justicia de Trasímaco no puede ser una episteme, como tampoco podía serlo la sabiduría moral de Cármides. Pero, y aquí está la novedad, mientras que en el Cármides intentaba convencer a su interlocutor mostrándole las contradicciones y las insuficiencias a las que nos vemos abocados cuando se intenta hacer una ciencia de una simple opinión; Sócrates abandona ahora esta demostración negativa y procede de una forma que le va a hacer dar un paso importante en la exposición de su doctrina: muestra que es la ciencia, examinada bajo la forma práctica del arte - $\tau\epsilon\chi\eta$ -, la que no satisface la definición dada: la justicia de Trasímaco no es una episteme, pero no lo es, no ya porque esta justicia es en sí misma contradictoria o incapaz de procurar la bondad -como sucedía con el autocontrol de Cármides- sino porque el arte verdadero al cual se intentaba identificar la justicia tiene efectos netamente contrarios a los que Trasímaco atribuye a la "justicia".

De aquí aprendemos no sólo que la justicia no ha podido ser asimilada a la episteme, sino también que esta episteme tiene caracteres particulares que desconocemos. Sócrates, que, en el Cármides, se había detenido en el umbral de una indagación sobre la naturaleza de la episteme, comienza de nuevo esta investigación, no para decirnos, es verdad, lo que es la episteme, sino para indicarnos uno de sus efectos en el mundo terrestre. La techne es siempre perfecta y pretende perfeccionar su

su objeto, el cual es siempre imperfecto; además, sabemos que el ejercicio de un arte se convierte en una carga para el que lo ejercita. El arte debe a la episteme su existencia y su carácter racional, pero su razón de ser, radica en las imperfecciones de nuestro mundo: el arte es un camino que une el mundo perfecto al mundo imperfecto. Así, mientras el arte sirve de paradigma a la episteme platónica, ésta manifiesta las condiciones de posibilidad de todas las demás ciencias y artes ⁴⁰.

Queda pendiente de explicación una cuestión que aparecía en el Hippias Menor: si la episteme es el conocimiento último, el principal objetivo del esfuerzo dialéctico, ¿cómo es posible que en el Hippias Menor se pudiese declarar que la episteme desarrolla a la mentira? la respuesta a esta cuestión no es fácil: si la episteme es compatible con la mentira, es porque se está hablando de la falsa episteme sofística, como es la de Hippias, y no de la episteme socrática. Evidentemente lo que Sócrates quiere mostrar a Hippias es que su episteme no es digna de este nombre, ya que en el fondo se trata de una opinión y además carece de objeto propio. Le haría falta elevarse a la verdadera episteme para lo cual es necesario buscar su objeto; desgraciadamente el diálogo se detiene antes de darnos estas respuestas. Pero, el esfuerzo de Sócrates no se ha perdido: ha condecido a Hippias -como anteriormente a Eutifrón- a desconfiar de su propio conocimiento, el cual es incompatible con la verdadera justicia. Y el equívoco no está en la palabra justicia, sino en la palabra episteme. La episteme de Hippias es exactamente la misma que la de Trasímaco: implica el mal voluntario. El primer libro de la República, al refutar la opinión de Trasímaco, completa la argumentación inacabada del Hippias Menor al mostrarnos:

1º que la episteme no puede ser injusta; 2º que la episteme debe ser justa necesariamente. Distinguimos ahora tres clases de episteme: 1ª la de los físicos y astrónomos -Apología-. 2ª la de los sofistas -Hippias Menor-. 3ª la de los filósofos -Cármides-. Sólo la última es la episteme verdadera, la cual no se diferencia en nada de la sabiduría humana que Sócrates reivindicaba para sí en la Apología. El conocimiento verdadero no es otro que la episteme cuyas características son: justa, infalible, perfecta. La episteme es perfecta como lo es el arte; es justa porque excluye el mal voluntario y es infalible en el sentido de que está siempre libre de error ⁴¹.

NOTAS

Capítulo primero

1. Heráclito: "Una sola cosa es la sabiduría: conocer - ἐπιστάμεν - con juicio verdadero cómo todas las cosas son gobernadas a través de todas las cosas". Fr. 41, cfr. G. S. Kirk y J. Raven, Los filósofos presocráticos, p. 288.

Jenófanes: "Ningún hombre conoció ni conocerá nunca la verdad sobre los dioses y sobre cuantas cosas digo; pues, aun cuando por azar resultara que dice la verdad completa, sin embargo, no lo sabe - οἶδεν. Sobre todas las cosas (o sobre todos los hombres) no hay más que opinión" Fr. 34, G. S. Kirk y J. Raven, o.c., p. 255.

2. R. Schaerer: "La palabra episteme en el poeta Baquílides parece ser el sinónimo exacto de techne. Impresionado, como todos sus contemporáneos, por el magnífico desarrollo intelectual de su época, nos dice: "Múltiples son, en efecto, los conocimientos - ἐπιστάμεν - de los hombres: uno lo debe a la sabiduría, otro al favor que ha recibido de las Gracias, al hecer despuntar en él las doradas flores de la esperanza; otro está versado en la adivinación; un tercero se arma con su arco flexible; otros se apasionan por la agricultura y por las manadas de bueyes. Pero, las soluciones para el futuro son imprevisibles y nadie puede decir adonde se inclinará la suerte". (Baquílides). ΕΠΙΣΤΗΜΗ et ΤΕΧΝΗ, 'Etude sur les notions de connaissance et d'art d'Homère a Platon', p. 7

Sobre la sabiduría humana y la sabiduría divina en Sócrates, véase B. Snell, La cultura griega e le origini del pensiero europeo, pgs. 208 y 209. Cfr. el capítulo II de la obra de W. Jaeger, La teología de los primeros filósofos

griegos.

- 3 B. Snell: "Quest'immagine del mestiere viene a Socrate già dalla parola attica significativa sapere, ἐπιστήμη (episteme), la quale non comprende soltanto il lato teórico come le parole joniche che indicano sapere e conoscenza, ma anche il lato pratico, cioè sapere e potere insieme, e serve appunto per designare l'abilità nelle professioni manuali" o.c., p. 262.
- 4 J. Hintikka: "In the Odyssey (730) epistamai is used to express Penelope's servant girls' awareness of the fact that her son had gone on board of the hollow black ship". "Knowing how" interpretation does not apply here by any stretch of imagination. Hence the general facts about Greek usage do not force us to adopt Gould's interpretation, either", Knowledge and the Known, Historical Perspective in Epistemology, p. 34.
- 5 J. Gould: "...ἐπιστήμη , as we have seen, is expressed only in action". The Development of Plato's Ethics, p. 52.
- 6 Véase, por ejemplo, Cármides, 165 d; Eutifrón, 14 c; Re-pública I, 342 c, IV, 428 b-c.
- 7 G. Vlastos, Philosophical Review 66, p. 226-238. Cfr. J. Hintikka, Knowledge and the known, p. 33.
- 8 Normalmente, cuando en las traducciones a las lenguas modernas aparece el término objeto, no responde a él directamente ninguno griego, sino que, a veces se considera significado en las formas neutras de los adjetivos y participios. Por ejemplo, ἐπιστηζά (Teeteto, 201 d, 2, 3, 4.) equivale a lo cognoscible. Otras veces, es cierto, hay un término como ὄν , τι , πρᾶγμα , ρῆμα , χρῆμα , etc. que son traducidos propiamente como ser o ente, algo, cosa, hecho, asunto, etc, y no exactamente como objeto. Hablando gnoseológicamente, parece probable que Platón no llegó a pensar un concepto ni a formar un término específico para objeto. Cfr. B. Navarro, Sobre la función y el objeto de los sentidos en la gnoseología platónica, p. 33.
- 9 J. Hintikka, Knowledge and its objects in Plato, p. 7, 8 y 9. Cfr. G. Santas, Hintikka on knowledge and its objects in Plato, p. 40 y sgs.
- 10 M. Heidegger: "Preguntamos: "¿Qué es eso... ?" En griego

esto es: $\tau\acute{\epsilon}\xi\sigma\tau\iota\nu$. Sin embargo, la pregunta por qué sea algo resulta equívoca. Podemos preguntar ¿qué es lo que hay allí, en la lejanía? Y recibimos la respuesta: un árbol. Esta consiste en que damos su nombre a una cosa que no conocemos exactamente.

Pero podríamos seguir preguntando: ¿qué es eso que llamamos "árbol"? Con la pregunta ahora planteada, nos acercamos al $\tau\acute{\epsilon}\xi\sigma\tau\iota\nu$ griego. Es la forma de preguntar que han desarrollado Sócrates, Platón y Aristóteles. Preguntan, por ejemplo: ¿qué es eso de lo bello?, ¿qué es eso del conocimiento?, ¿qué es eso de la naturaleza?, ¿qué es eso del movimiento?

Ahora bien, hemos de tener en cuenta que, en las preguntas mencionadas, no sólo se buscaba una delimitación más exacta de qué es la naturaleza, movimiento y belleza, sino que, al mismo tiempo, se daba también una interpretación sobre el significado del "qué", en qué sentido hay que entender el $\tau\acute{\epsilon}$. Lo que significa el "qué" se llama el quid est, quid, la quidditas, la quiddidad. Con todo, se ha definido diversamente a la quidditas en las distintas épocas de la Filosofía. Así, por ejemplo, la filosofía de Platón es una peculiar interpretación de lo que quiere decir el $\tau\acute{\epsilon}$: precisamente la $\iota\delta\epsilon\alpha$. "¿Qué es la filosofía?", p. 50.

Cfr. N. P. White, Plato on knowledge and reality, p. 35.

11 B. Navarro, o.c., p. 31, nota 33.

12 G. Matthews: "In the Meno there are two connected lines of thought on this question, one attempting to make room for belief in between complete knowledge and blank ignorance, and the other attempting to give criteria for distinguishing between knowledge and true belief." Epistemology and related logical problems (Plato's), p. 14.

13 J. Vives: "Al hablar del objeto de la ciencia--virtud, Sócrates habla de las "cosas buenas y malas", así, en plural. Sócrates, pues, no concibe aquí -como lo hará más adelante Platón- la virtud como conocimiento del bien como tal, de la esencia metafísica del bien, sino como un conocimiento práctico, pragmático, como el de las demás técnicas, a cerca de las cosas que de hecho son buenas y malas para el hombre". Génesis y evolución de la ética platónica, p. 68.

- 14 S. Rábade Romeo: "La verdad de las cosas de este mundo ya no será formalmente una ἀλήθεια, sino una ὁρθότης..." Verdad, conocimiento y ser, p. 19.
- 15 I. M. Crombie: "Esta es una parte necesaria en la tesis de que el bien es unitario y que depende de un cierto tipo de factor intelectual." Análisis de las doctrinas de Platón, vol. I, p. 226.
- 16 G. Santas: "It seems clear here that epi to onti refers to object of knowledge, and gnonai to on to the function of knowledge." Hintikka on knowledge and its objects in Plato, p. 39. Hintikka se está refiriendo a 477 b: ἐπιστήμη μὲν ἐνὶ τῷ ὄντι νέσκει, γινῶναι ὡς ἐστὶ τὸ ὄν.
- 17 Cfr. A. Croiset, Platón, Oeuvres Complètes, II, p. 68, nota 1.
- 18 Hay que notar que este punto de vista era también el fondo mismo de la doctrina de Protágoras y que respondía a una de las tendencias más esenciales del pensamiento griego. También en epistemología domina la consideración de lo útil, y Sócrates justifica la episteme por su utilidad. Cfr. J. Vives o.c. p. 73.
- 19 Cfr. I. M. Crombie, o.c., p. 227.
- 20 Cfr. P. Kucharski, La place de la notion de "vue d'ensemble" (Synopsis) dans l'épistémologie platonicienne, p. 436-440.
- 21 Esta expresión corresponde a la antigua creencia de que el lenguaje ha sido establecido por una especie de ley divina. Cfr. A. Croiset, o.c. p. 80.
- 22 Cfr. Crombie, o.c., p. 227.
- 23 Hay una contraposición interesante entre Trasímaco y Calicles en Crombie, o.c., p. 93.
- 24 Digamos que la techne es la episteme concebida en sus posibilidades de realización práctica, dicho brevemente.
- 25 En la traducción de J. M. Pabón y M. F. Galiano, República, nos encontramos con la versión de episteme como discipli-

plina. Como nos explican los autores episteme equivale aquí a techne, "arte", esto es, saber o conocimiento adquirido con aplicación práctica. p. 31.

- 26 Veamos cómo se podría probar: las artes se distinguen unas de otras por diferentes efectos, procurando a los hombres diferentes beneficios: salud, navegación, etc. ; pero tienen en común que, de estas ventajas, el artesano y el arte mismo no logran ningún beneficio; el artesano es perjudicado por la práctica de su arte, y es a título de compensación por lo que se ha instituido el salario. El arte del salario, pues Sócrates hace de él un arte se añade a todas las artes, aunque es diferente de todas ellas. Cfr. 342 c.
- 27 Me viene a la memoria el aforismo de Nietzsche en "El crepúsculo de los ídolos" citado por Cristian Jambet: "Je tâche de comprendre de quelle idiosyncrasie a pu naître cette équation socratique: raison = vertu = bonheur, cette équation la plus bizarre ou'il y ait, et qui a contre elle, en particulier, toutes les instincts des anciens Hellenes", Apologie de Platon, p. 87.
- 28 Cfr. Sofista, 265 c, sobre la episteme divina - ἐπιστήμη-μὴς θείας.
- 29 Cfr. R. Schaerer, sobre la episteme antes de Platon, o. c., p. 1-15.
- 30 Aristófanes: "Sócrates.-Nunca, en efecto, habría podido descubrir cosas celestes, si no hubiese suspendido el intelecto y mezclado el pensamiento sutil con el aire similar..." Las nubes, p. 57.
- 31 En la Apología Platon habla en concreto de Eveno, pero está haciendo una crítica solapada a los sofistas en general. Cfr. N. P. White, o. c., p. 3.
- 32 J. Vives sostiene que la diferenciación entre episteme y doxa se da a partir del Gorgias y sobre todo en el Menón. Cfr. o. c., p. 101.
- 33 Según A. E. Taylor lo que a Platon le interesa resaltar es sobre todo el objeto aprehendido por la episteme y no el efecto del conocimiento. Plato, the man and his work, p. 53.

- 34 Queremos decir más bien, objetivo.
- 35 K. R. Popper: "Platón debe haber sufrido un desengaño, pues en la República (y también en el Fedro) hallamos los comienzos de una epistemología pesimista. En la famosa alegoría de los prisioneros en la caverna..." El desarrollo del conocimiento científico, p. 19
- 36 Cfr. Protágoras, 320 d.e.
- 37 Cfr. Jenofonte, Memorias, p. 248.
- 38 L. Robin: "Si è soltanto ripulito il terreno in vista di una ricerca ulteriore." Storia del pensiero greco, p. 227.
L. Robin: "En résumé, savoir ce serait imiter dans son âme les relations qui existent dans l'Être." Platón, p. 48.
- 39 La definición de la episteme se obtendrá por su objeto propio: la realidad inteligible. Otro aspecto importante de la episteme es el de la función, efecto o ergon, el cual no debe ser confundido con el objeto.
- 40 M. Foucault: "La episteme en la que los conocimientos, considerados fuera de cualquier criterio que se refiera a su valor racional o a sus formas objetivas, hunden su positividad y manifiestan así una historia que no es la de su perfección creciente, sino la de sus condiciones de posibilidad..." Las palabras y las cosas, p. 7.
- 41 G. Santas: "I suggest that Plato thinks of infallibility here as a property of the faculty of knowledge, a property that relates to the function of that faculty, ..." O.C., p. 45.

Capítulo segundo

EL CONTRASTE ENTRE APETH, TEXNH, DOXA Y

ENIETHMH EN LOS DIALOGOS DE TRANSICION

Desde el conocimiento práctico -Protágoras- al conocimiento teórico -Menón-

La misión de este capítulo es el estudio de la inflexión del concepto de episteme en los diálogos de transición -Protágoras, Ión, Gorgias y Menón. En ellos podemos constatar la evolución que sufren los diversos estratos del saber. Así, por ejemplo, en el primero de los diálogos que vamos a analizar, el Protágoras, se nos habla de la episteme relacionándola casi siempre con la techne ¹ y con el problema de la dynamis. Sócrates concebía la virtud como una episteme, un saber práctico, un "saber hacer", "saber cómo conseguir" o "saber obrar", además de, como ya apuntamos en el primer capítulo, como un "saber que", es decir, un saber de hechos expresados en proposiciones.

Pero, al no hallarse un objeto ² concreto de este "saber hacer", se acentuó en Platón la tendencia a considerar la episteme como un saber teórico. La episteme de la que Sócrates hablaba en conexión con la virtud era concebida primariamente como un saber práctico, una habilidad manual o una capacidad de hacer algo. Pero, desde el momento en que episteme se concibe como un conocer la physis y se exige la capacidad de dar razón de todo lo que es parte de la actividad técnica, se está operando una trasposición de episteme a un plano cada vez más racional y teórico, aunque esta intención aparece ya en la Apolo-gía. A ello contribuyó, sin duda, la ambivalencia del mismo término episteme, que era de suyo apto para denotar lo mismo un saber práctico o una habilidad que un saber nocional o teórico.

En los primeros diálogos se usaba casi exclusivamente en el primer sentido; pero, Platón reservará pronto el término para expresar ante todo el conocimiento nocional cierto e infalible de lo que realmente es, en contraposición a lo que sólo tiene apariencia ³.

Ya veremos más adelante en este mismo capítulo cómo en el Gorgias se insinúa esta orientación con la contraposición de episteme y pistis; dicha contraposición se acentuará en el Menón, el Simposium, la República. La "ciencia teórica" irá invadiendo poco a poco el terreno que se había concebido como propio de la "técnica práctica". Queremos dejar apuntado, asimismo, que la distinción operada en el Gorgias entre pistis y episteme implica la distinción ontológica entre realidad y apariencia, ser y parecer ⁴.

En el Menón, Platón abandona la estructura básica de la analogía "técnico-práctica" para sustituirla por la analogía

"científica", entendiendo esta palabra en el sentido en que suele entenderse hoy día, abarcando las matemáticas y las ciencias físico-naturales. No es mera casualidad que los ejemplos con los que Sócrates ilustra al joven Menón pertenezcan a este campo. En este diálogo se consuma el cambio de interés desde el "saber práctico" al "saber teórico", que hemos notado y apuntado ya en el Gorgias.

El saber prototípico ya no es el de las técnicas manuales, sino el de las matemáticas. Este cambio se notará también en la terminología. Así como hasta ahora episteme y techne habían sido términos prácticamente sinónimos, en adelante el término episteme tenderá a reservarse para el conocimiento teórico perfecto e infalible, en contraposición al mero conocimiento práctico y contingente expresado por la techne. Sin embargo, hemos de tener en cuenta que no debemos buscar en Platón una terminología especializada y fija ⁵.

La episteme en el Menón quedará definida en términos míticos como un proceso de anámnesis o rememoración: el alma tiene en sí misma ciertas opiniones procedentes de su anterior existencia, las cuales, con el adecuado esfuerzo de investigación dialéctica pueden volver a reconstruirse en su verdadero ser de episteme, entendida como "saber teórico".

a) El Protágoras. La virtud es episteme.

En los primeros diálogos Platón se ocupaba de las virtu-

des por separado. A partir del Protágoras encontramos un estudio sobre la unidad de la virtud juntamente con el intento de reducir las virtudes particulares a episteme. Platón nos sugiere que, si cada una de las virtudes tiende a reducirse a episteme, entonces, surge espontáneamente la pregunta de si este conocimiento es el mismo en todos los casos, es decir, si las virtudes comúnmente aceptadas no serán en realidad una sola.

Sócrates plantea el problema: ¿puede la virtud ser enseñada?, esto equivale, en definitiva, a la pregunta: ¿es la bondad conocimiento?. Sócrates intenta la refutación de la existencia de cualquier diferencia esencial entre las distintas formas de virtud -bondad-, intentando reducirlas una a una a la misma forma de episteme. Subrayamos una vez más la íntima conexión, que aparece en el diálogo, entre bondad -virtud- y episteme.

Vamos a ensayar a continuación la discusión que se realiza en el Protágoras. Para ello nos fijaremos en los pasos que da Platón en su búsqueda de la episteme. En esta obra Platón nos descubre por vez primera el velo que cubre aún sus primeros diálogos: el problema de la relación entre virtud y episteme ⁷.

El joven Hipócrates está deseoso de escuchar las enseñanzas del famoso sofista Protágoras, el cual acaba de llegar a Atenas y se hospeda en casa de Calias.

Sin percatarse de la sabiduría de Sócrates, va en busca de éste para que le presente al gran Protágoras. En la conversación matinal que mantiene con Sócrates lo primero que éste le pregunta es si ya sabe lo que va a aprender con Protágoras y si sabe qué es un sofista. Hipócrates contesta que él no quiere ser un sofista.

La descripción que Platón nos hace de la casa de Calias a

la llegada de Sócrates e Hipócrates es exquisita por su teatralidad, puesta en escena, simbología e intenciones, pero no podemos detenernos en este trabajo en la descripción de los diversos caracteres de Hippias de Elis, de Pródico de Ceos, y del mismo Protágoras. Pero, sí me voy a fijar en la introducción al tema de la sofística:

"Sócrates - Dime, entonces, ¿qué piensas que es un sofista?

Hipócrates - Pienso que, como el nombre indica,⁸ es aquel que es entendido - ἐπιστήμονα - en cosas sabias. (312 c)

Lo mismo -replica Sócrates- cabe decir de los pintores, y de los arquitectos: ellos son entendidos - ἐπιστήμονες -⁹ en cosas sabias - ζῶν σοφῶν ."

En el Teeteto (145 e,3) Sócrates nos confirma la opinión de que los sabios son sabios gracias a la sabiduría, y, además, nos dice que la sabiduría - σοφία - en nada difiere de la episteme:

"¿o es que no somos conocedores de aquellas cosas en que precisamente somos sabios?".

Sin embargo, a continuación Sócrates nos declara su perplejidad, ante la identidad afirmada por Teeteto entre la sabiduría y la ciencia, al no acertar a comprender: ¿qué puede ser la episteme?.

Continuemos con el Protágoras. Y bien, "¿en qué cosas sabias es entendido el sofista?", porque está claro que cabe decir de los pintores que son entendidos en las cosas concernientes a la producción - ἀνεργασίαν - de imágenes.

De los sofistas dice Hipócrates que son maestros en hacer que uno hable bien, pero esta respuesta no es suficiente para

Sócrates, ya que nos sugiere otra pregunta: ¿sobre qué - περὶ ὧν - hace el sofista que uno hable hábilmente? (312 d,9). El citarista, por ejemplo, hace, sin duda, que uno hable hábilmente sobre aquello en que es entendido o competente¹⁰; lo concerniente a la cítara, y el sofista ¿sobre qué hace que uno hable hábilmente?.

Es evidente que sobre lo que él conoce - οὐκ ἐπεὶ καὶ ἐπίσταται - ¿y qué - τί - es eso en lo que el sofista es entendido y hace entendido a su discípulo?.

Hipócrates no sabe qué contestar. A la vista de esto, Sócrates le previene del peligro en que va a poner su alma. Pues, si se tratara de su cuerpo, sin duda se haría aconsejar por los entendidos, mientras que va a poner su alma en manos de alguien a quien no conoce - ὃν οὐκ οἶσθαι γινώσκεις -¹¹.

Por otra parte, el sofista es una especie de comerciante o traficante de mercancías de las que se alimenta el alma. Esta idea volverá a aparecer en el Sofista. Pero, el alma se alimenta de enseñanzas - μαθήματα - y algunos de los que llevan las enseñanzas por las ciudades desconocen qué, de lo que venden, es provechoso o perjudicial para el alma; lo mismo cabe decir de los que compran las enseñanzas, a no ser que alguno sea también, por casualidad, médico del alma. Por lo tanto, si eres entendido - ἐπιστήμων - en cuál de estas mercancías es provechosa y cuál es perjudicial, puedes ir seguro a comprar las enseñanzas a Protágoras o a cualquier otro. Pero si no, procura mi buen amigo, continúa Sócrates, no arriesgar ni poner en peligro lo más preciado, pues mucho mayor riesgo se corre en la compra de enseñanzas que en la de alimentos. Porque quien compra comi-

da o bebida al traficante o al comerciante puede transportar esto, en otros recipientes y, depositándolo en casa, antes de proceder a comerlo o beberlo, puede llamar a un entendido - ἐναιτιότατος - para pedirle consejo sobre lo que es comestible o potable...

Pero las enseñanzas no se pueden transportar en otro recipiente, sino que, una vez pagado su precio, necesariamente, el que adquiere una enseñanza marcha ya, llevándola en su propia alma, dañado o beneficiado. (314 b)

El pensamiento de Sócrates en esta materia de las enseñanzas no puede ser más precavido a la vez que eleccionador. Es necesario, nos dice, ser entendido a la hora de comprar mercancías y sobre todo cuando se trata de las mercancías del alma, es decir, de las enseñanzas. La discusión entre Sócrates y Protágoras comienza con un elogio de la sofística, pronunciado por Protágoras: este arte es muy antiguo, declara, pero ha permanecido hasta hoy oculto bajo nombres de prestado: gimnasia, poesía, música; Protágoras ha sido el primero que ha separado la sofística de estas diversas actividades que la contenían parcialmente y enmascaraba su verdadera naturaleza; ha sido él quien ha hecho de la sofística una realidad independiente y única, dándola su objeto propio: la política, y su función propia: comunicar la virtud.

La sofística es una techne, que difiere completamente del conocimiento enciclopédico de los otros sofistas -por ejemplo, del de Hipias de Elis-, así como de las technai constituidas.

Protágoras declara, por su parte, que aquel que conviva con él volverá a casa siendo mejor. Esto no tiene nada de sor-

prendente para Sócrates:

"pues incluso tú, pese a los muchos años que tienes y lo sabio que eres, si alguien te enseñase lo que no alcanzas a saber - ὅ μὴ τυγχάνοις ἐπιστάμενος -, llegarías a ser mejor". (318 b)

A las diversas preguntas sobre ¿qué enseña Protágoras? éste contesta:

"lo que yo enseño es la prudencia - εὐβουλία - en los asuntos familiares y en los públicos". (318 c)

Sócrates interpreta las palabras de Protágoras:

"me parece que te refieres al arte de la política y que te comprometes a hacer de los hombres buenos ciudadanos".

Sócrates cree que este arte no es enseñable y las razones que da son de dos tipos: por una parte el arte político no es enseñable, porque, para efectuar cualquier clase de trabajo se llama siempre a un profesional; por otra, porque los ciudadanos más sabios y mejores son incapaces de transmitir a otros esa virtud que ellos poseen, como, por ejemplo, el caso de Pericles y sus hijos.

A la vista de estos ejemplos, Sócrates desconfía de que la virtud sea enseñable. Sin embargo, ruega a Protágoras que le de muestre con mayor claridad que la virtud es enseñable.

Protágoras responde a Sócrates con un mito y con un razonamiento. El mito es el de los hermanos Prometeo y Epimeteo a quien los dioses encargaron la distribución de facultades o poderes - δυνάμεις - entre las especies mortales. (320 b,6- 322 d,5):

Tan sólo vamos a destacar la parte final del mito, donde

se alude a la justicia que en la República I era tenida como episteme ¹²:

"Entonces Zeus, temiendo que nuestra especie quedase exterminada por completo, envió a Hermes para que llevase a los hombres el pudor y la justicia, a fin de que rigiesen las ciudades la armonía y los lazos comunes de amistad..." (322 c)

La justicia fue repartida entre todos los hombres, y cada particular participa de la justicia y del resto de la virtud política. He aquí, porqué la política, contrariamente a las otras artes, está repartida universalmente; en cuanto virtud, todo ciudadano tiene algo que decir, pues todo ciudadano es especialista. No obstante, la característica más importante de esta virtud es, para Protágoras, que puede ser adquirida y enseñada; no se debe ni a la naturaleza, ni al azar:

"en su opinión esta virtud -política- no es por naturaleza - φύσει - ni se desarrolla por sí misma, sino que es enseñable - διδασκάλῳ - y que, si en alguien se desarrolla, se debe a su aplicación - ἐξ ἐπιμελείας -" (323 c).

Siendo universal - ἐνὶ πάντας -, esta arte no se transmite de padre a hijo, sino, sin distinción, de un ciudadano a otro, por el simple juego de las convenciones sociales; se trata de un hecho social, comparable al lenguaje.

Es verdad que algunos hombres han recibido el don de hacer progresar a otros en el conocimiento de la virtud política; pero no hay, hablando con propiedad, en Atenas maestros de virtud, del mismo modo que tampoco se encuentran maestros de griego.

Sócrates repite que él había creído, hasta que oyó a Protá

goras, que ningún esfuerzo humano era capaz de mejorar a los hombres. Es éste, sin duda, un ejemplo de ironía socrática conducente a la búsqueda de una definición de la virtud.

Protágoras pasa a darnos un discurso razonado -y no una definición real- sobre la virtud; la cuestión que se plantea versa sobre la unidad de la virtud. Sócrates tiene una duda sobre la posible comparación de la virtud con un lingote de oro o con las diversas partes de la cara, teniendo cada una de ellas, su propia dynamis. (330 a,5).

Cada una de las partes de la cara tiene su facultad propia; si comparamos la virtud con las partes de la cara, entonces, al ser éstas diferentes, ninguna parte de la virtud será como la episteme ni como la justicia ni como el valor ni como la sensatez ni como la piedad, sino que cada una de ellas al tener su propia dynamis, será diferente de las demás.

En primer lugar Sócrates y Protágoras examinan la naturaleza - $\tau\acute{\iota}\ \acute{\epsilon}\sigma\tau\iota\nu$ - de cada una de las partes de la virtud. Así, ¿la justicia - $\delta\iota\kappaαιοσύνη$ - es o no algo real - $\pi\rho\acute{\alpha}\gamma\mu\alpha$? para Sócrates sí es algo real en el sentido de que la justicia se refiere a lo justo.

De las cinco partes de la virtud: $\acute{\epsilon}\pi\iota\sigma\tau\acute{\eta}\mu\eta$, $\delta\iota\kappaαιοσύνη$, $\acute{\alpha}\nu\delta\rho\epsilon\acute{\iota}\alpha$, $\sigma\omega\phi\rho\omicron\sigmaύνη$, $\acute{\omicron}\sigma\iota\acute{\omicron}\tau\eta\varsigma$, cuatro están desprovistas de episteme; ésta es también la opinión de Protágoras, el cual distingue netamente el coraje puramente instintivo, del conocimiento, $\acute{\alpha}\nu\delta\rho\epsilon\acute{\iota}\alpha$ de episteme. (351 a)

Sócrates, afrontando de nuevo la otra cara del problema, y definiendo la episteme, obliga a Protágoras a reconocer que este concepto no es tal y como se le representa y cree el hombre

vulgar:

"Ea, Protágoras, descúbreme este otro aspecto de tu pensamiento: ¿qué opinas del saber -episteme?; ¿piensas sobre el particular como la mayoría de la gente o de modo diferente?. La mayoría de la gente piensa, efectivamente, sobre la episteme lo siguiente: que no es algo eficaz, ni algo que rige -ἡγεμονικόν-, ni algo que manda -ἄρχικόν. Antes bien, está convencida de que, muchas veces, aun dándose en un hombre la episteme, no es su episteme la que manda, sino otra cosa: unas veces la pasión -θυμὸς-, otras el placer -ἡδονή, ¹³ otras la tristeza; a veces el amor -έρως-, frecuentemente el temor -φόβος. En una palabra, consideran, sin más, la episteme como algo traído y llevado por todo lo demás, igual que un esclavo. ¿Es así como tú opinas de la episteme, o bien consideras que la episteme es bella -καλόν- y capaz de mandar -ἄρχε- (ν, de modo que quien conoce -γινώσκει- lo bueno y lo malo -ζᾶγα θὰ καὶ ζὰ κακὰ - no será forzado por ningún otro principio a hacer otra cosa distinta de la que la episteme prescribe -κελεύει- y que, por lo tanto, la sensatez -φρόνησις- es suficiente para socorrer al hombre?

-Opino, efectivamente, como dices, Sócrates, y, además, a mí más que a ningún otro me resultaría vergonzoso no admitir que la sophía y la episteme son las que más poder -κράτις- tienen de todo lo humano." (352 b,c,d)

Para Sócrates la sabiduría y la ciencia constituyen "la fuerza suprema del hombre", pero, si Protágoras, en el terreno de la ética, no comparte el hedonismo de la virtud, Sócrates teme que marche en cambio de la mano de ella en su valoración

del espíritu, y que no reconozca al saber y a la episteme la fuerza necesaria para llevar las riendas y la dirección de la vida, sino que considere más fuertes a los instintos. La cuestión decisiva en este asunto es ésta: ¿pueden el saber y el conocimiento ayudar al hombre a obrar bien, y puede la conciencia de lo que es bueno abroquelarlo contra cualquier influencia que quiera moverle a obrar mal? Sócrates se objeta a sí mismo y a Protágoras, desde el punto de vista de la multitud, que el hombre conoce no pocas veces el bien, pero no lo practica, a pesar de que podría hacerlo. (552 d,e)

La episteme es, pues, un poder supremo, una dynamis ¹⁴ capaz de vencer, por ejemplo, al placer. No se puede poseer la episteme y, al mismo tiempo, dejarse vencer por el placer. Aquel que, abandonando la episteme, se deja vencer por el placer, prefiere en realidad un placer menor a uno más grande, y da muestras de ignorancia.

En cambio, la salvación - σωτηρία - de nuestra vida. sin duda es una episteme, un saber; este saber sería un saber medir, puesto que este es el arte que trata del exceso y del defecto.

En cuanto arte de medir es también necesariamente un arte y una ciencia - μετρητική τέχνη καὶ ἐπιστήμη - (357 b).

Qué clase de arte y de saber es, luego lo veremos. Con que sea un saber es suficiente por ahora, para Sócrates. Esto se discutirá más tarde; pero una cosa es segura: el arte de medir (los placeres) es una episteme:

"... Yerra por falta de episteme quien yerra en la elección de los placeres y sufrimientos, esto es, en la elección de lo bueno y lo malo. Y no sólo es por falta de episteme, sino que

también reconocisteis más adelante que es por falta de saber medir". (357 d)

Ahora bien, sabemos que toda acción - $\pi\rho\tilde{\alpha}\xi\iota\varsigma$ - errada por falta de saber se realiza por ignorancia; de modo que "ser vencido por el placer" es la mayor de las ignorancias.

Así, pues, el coraje es una episteme, la cobardía una ignorancia; ahora bien, como ocurre lo mismo con todas las partes de la virtud, ésta, lejos de estar constituida en parte por la episteme, estará completamente comprendida en ella.

Sócrates constata al final del diálogo que los dos adversarios han invertido sus puntos de vista mantenidos a lo largo de la discusión: él mismo mantenía al principio de la discusión que la virtud no es una episteme, y, por tanto, que no es enseñable; ahora defiende la opinión contraria:

"(Sócrates) Yo sosteniendo que la virtud no es enseñable; y tú, que sí es enseñable. Y el resultado de nuestra disputa me está pareciendo en este momento algo así como un individuo que nos acusa y se burla de nosotros. Si pudiera tomar la palabra, nos diría: "Sócrates y Protágoras, sois de lo que no hay. Tú, Sócrates, que al comienzo afirmabas que la virtud no es enseñable, te esfuerzas ahora en contradecirte, procurando demostrar que todo esto es episteme: la justicia, la sensatez, el valor. Esta es la mejor manera de indicar que la virtud es enseñable; porque si la virtud fuese algo distinto de episteme, como intentaba sostener Protágoras, evidentemente no sería enseñable; mientras que, si ahora aparece completamente como una episteme, como tú defiendes, Sócrates, resultaría sorprendente que no fuera enseñable" (361 a,b).

Protágoras ha evolucionado de manera análoga, pero en sentido inverso:

"Protágoras, a su vez, que dio, entonces, por sentado que era enseñable, parece ahora empeñado en todo lo contrario, pareciéndole cualquier cosa antes que episteme, por lo que de ningún modo sería enseñable". (361 b,c)

Aparentemente la discusión ha llegado a una contradicción. Será necesario seguir buscando.

b) Ión, el rapsoda no posee episteme

Ión declara que él está especializado en el estudio de Homero, poeta al que comprende mejor que ningún otro. Sócrates le muestra que su conocimiento no es una techne; la razón que aduce es que, si fuera una techne, entonces, no sólo comprendería a Homero, sino a todos los poetas.

Ión responde que Homero es el mayor de todos los poetas. Esto no importa, replica Sócrates; el aritmético y el médico saben juzgar tanto a los que hablan mal de cifras o de medicina como a los que hablan bien.

Así, pues, si Ión comprende una clase de poesía y no toda

la poesía, buena o mala, su "conocimiento" no abraza un objeto entero ¹⁵ y, entonces, no es un arte, y mucho menos una episteme:

"es evidente para todo el mundo que eres incapaz de hablar de Homero en virtud de un arte y de una ciencia -ἐπιστήμη; si el arte te proporcionara el medio, serías capaz de hablar también de todos los otros poetas sin excepción. Pues existe, supongo, una poética en general -ποιητική γὰρ οὐ ἔστιν τὸ ὅλον .". (532 c)

Sólo puede juzgar con arte un cuadro o una estatua quien puede juzgar todos los cuadros y todas las estatuas. ¿Sobre qué se funda, entonces, la comprensión exclusiva que Ión tiene de Homero? sobre una inspiración divina:

"el talento de hablar bien de Homero, que posees no es un arte sino un poder divino -θεῖα δὲ δύναμις .". Es la inspiración, o el poder divino, y no el arte ni la episteme, el que dicta al poeta sus versos; he aquí, por qué cada poeta sólo tiene éxito en su género. El mismo Homero tampoco está en posesión de un arte (533 e); sufre los efectos de la inspiración divina.

Esta inspiración les permite, por una parte, ser competentes en su género con exclusión de los demás, y se revela así mucho más restringida que un verdadero arte, el cual abarcaría un conjunto de géneros poéticos; por otro lado, la inspiración divina se revela con un dominio infinitamente más extenso que cualquier arte: Homero habla acerca de todo en su obra, de combates, de carros, de medicina, etc. Su conocimiento parece universal.

Lo mismo ocurre al rapsoda que comenta y recita a Homero.

Así, mientras que cada artesano no puede hablar más que de aquello que se refiere a su arte particular, Homero e Ión parecen en estado de juzgar con conocimiento de causa acerca de todas las artes; prueba evidente de que ni la poesía, ni la recitación son artes (542 a,b).

Por su parte, Ión se declara muy feliz de estar en posesión de un poder-inspiración divina antes que de un arte, o de una episteme.

c) La episteme y la techne en el Gorgias.

A Sócrates le gustaría saber cuál es el poder o facultad¹⁶ del arte de Gorgias - τῆς ἢ δυνάμει τῆς τέχνης τοῦ ἀνδρός - y qué es lo que el profesa y enseña - καὶ τὶ ἐστὶν ὃ ἐπαγγέλλεται καὶ διδάσκει - (447 c).

Interviene Polo, el cual define el arte como el producto de la experiencia - ἐμπειρία - y lo contrario del azar - τύχη¹⁷. Sócrates le aclara que nadie ha preguntado cuál es la cualidad - ποιός - de su techne; interrumpe el mismo Gorgias, diciendo que su arte es la retórica - τῆς ῥητορικῆς; pero, vuelve a pre-

guntar Sócrates:

"¿Cuál es el objeto de esta ciencia? -περὶ τῶν ὄντων ἐπιστήμη;" (449 d).

Contesta Gorgias: "los discursos -περὶ λόγους 18."

"¿Qué clase de discursos? porque cada arte tiene los suyos: la medicina los discursos relativos a las enfermedades, la gimnasia los discursos relativos a la disposición de los cuerpos..." (450 b).

Ya que todas las artes tienen por objeto los discursos, ¿por qué no les llamamos retóricas? Porque comportan además de los discursos ciertos ejercicios manuales, mientras que la retórica cumple su obra por el solo medio de los discursos.

Pero, si esto es así, responde Sócrates, la retórica se diferenciará de la pintura o de la escultura, artes silenciosas, pero no de la aritmética, la geometría o el cálculo, artes en las que el discurso juega, como en la retórica, un papel esencial. Ahora bien, éstas últimas se distinguen entre ellas por su objeto; lo mismo deberá suceder con la retórica.

¿Cuál es, entonces, el objeto de la retórica? (451 a) -La persuasión -πειθῆν (453 a), responde Gorgias; ¿pero, qué es la persuasión? Las artes anteriormente nombradas también persuaden.

Gorgias concreta el tipo de persuasión: la persuasión en los tribunales y asambleas; persuasión que tiene por objeto lo justo -δίκαιος- y lo injusto.

Ahora bien, toda persuasión determina: o una creencia -πίστις -¹⁹ que puede ser verdadera o falsa, o una episteme verdadera por definición; ¿Cuál de los dos tipos de persuasión produce la retórica? la πίστις . (454 e)

Sócrates no está satisfecho aún con la clase de persuasión a que induce la retórica. Gorgias está de acuerdo en que la persuasión a que induce la retórica no es episteme -la cual es siempre verdadera-, sino creencia- la cual puede ser verdadera o falsa. La distinción entre episteme y opinión, que constituye el fundamento no sólo de la epistemología platónica sino también de su metafísica, aparece aquí por vez primera formalmente. Platón modificará su terminología más tarde; a partir del Menón la palabra normal para opinión es δόξα, mientras que γνώσις es en la República (511 e,1) el nombre de una subdivisión de la δόξα.

El deber del orador no es enseñar a los tribunales y asambleas; él sólo comunica su opinión, aconseja, ---¿pero, sabe qué asuntos aconseja?--- ¿sobre lo justo y lo injusto solamente? --- No, sobre todos los sujetos o materias; y sobre todos se muestra más persuasivo que el hombre de profesión.

Es necesario, bien entendido, que el orador se sirva con justicia de esta τέχνη. Si hay oradores injustos no es falta del arte de la oratoria, sino del mal uso que de él hacen:

"los maestros no son malos; tampoco el arte en sí es ni culpable ni malo; sino de los que no lo usan rectamente, - ὀρθῶς"- (457 d).

¿Entonces, la retórica implica la justicia o está libre de poseerla?. --- La da a quien no la posee, responde Gorgias. --- En este caso, replica Sócrates, un orador no podría ser injusto y hacer mal uso de su arte, como acabas de afirmar; tú te contradices de una manera flagrante.

Si tú, Gorgias, haces de un hombre un orador, él debe saber

lo que es justo o injusto antes, aprendiéndolo contigo (460 b). Todo el que aprende un arte determinado tiene una cualificación adquirida por su conocimiento particular.

Así, él ha aprendido que lo que es justo, es justo. En ese caso el retórico no podría desear hacer la injusticia, sin embargo la experiencia confirma lo contrario.

"ΣΩ.- Ἐμπειρία ἄρα σοι δοκεῖ ἢ ῥητορικῇ εἶναι (462 c)."

La retórica es sólo una forma de gratificación y placer.

La crítica de Sócrates en la segunda parte del Gorgias se dirige contra la pretensión de la retórica de ser una τέχνη.

Según Jaeger ²⁰, nuestro concepto de arte no traduce adecuadamente el sentido de la palabra griega. Esta tiene en común con "arte" la tendencia a significar la aplicación y la práctica, pero, por otro lado, en pleno contraste con el sentido de "individualidad", de libre "de reglas" que para nosotros incluye la palabra "arte", aquella acentúa el momento que para nosotros se liga más bien con el concepto de "profesión". La palabra τέχνη tiene en griego una extensión mucho más amplia que nuestra palabra arte. Por aquélla se piensa en cualquier actividad profesional fundada sobre un saber especializado, es decir, no sólo en la pintura, escultura, arquitectura y música, sino también e incluso más, el arte sanitario, el arte de la guerra e incluso el arte, por ejemplo, del cochero. Y, ya que la palabra expresa que aquella costumbre, actividad práctica, no se apoya sólo sobre una rutina, sino sobre reglas generales y sobre conocimientos seguros, llega fácilmente al significado de "θεωρία" ²¹, significado que tiene corrientemente en la terminología filosó-

fica de Platón y Aristóteles, especialmente allí donde se trata de contraponerla a la pura ἐμπειρία o a la práctica - πράξις - 22.

Por otra parte, τέχνη se distingue de ἐπιστήμη, la "ciencia pura", en que la teoría de la τέχνη está pensada siempre en servicio de una praxis 23.

La ἐπιστήμη también está pensada en servicio de una praxis moral 24.

Cuando Sócrates pregunta a Polo: ¿Qué es la retórica?, tiene en mente aplicar a ésta el concepto de arte y medirla con él. Hay otros diálogos en los que la τέχνη aparece como criterio y modelo de las indagaciones socráticas sobre lo que es la ciencia 25; lo cual se comprende bien si no se pierde de vista que el objeto último de la indagación de un saber exacto es, para Platón, un objetivo práctico, y, precisamente, la ciencia del Estado.

A veces, si el contexto se presta, puede aparecer en Platón, en el puesto de τέχνη, la palabra ἐπιστήμη, cuando quiere realzar que esta ciencia política está fundada sobre una entera teoría del ser. Pero aquí, en el caso que nos interesa, donde se trata de clarificar el carácter de esta nueva ciencia política, el concepto de τέχνη se ofrece de por sí como término de parangón.

Como modelo del conocimiento teleológico, Sócrates presenta (y esto es nuevo en él) la imagen del artesano. Como un carpintero debe saber qué es una buena mesa antes de poder construir su mesa, así también el hombre debe de saber con precedencia lo que es "bueno" para poder obrar bien.

La tesis de que la verdad es conocimiento implica no sólo que para ser bueno es necesario conocer lo que es bueno, sino también que conocer lo que es bueno requiere necesariamente hacer lo que es bueno, o al menos que conocer lo que es bueno y que hacer lo que es malo es actuar involuntariamente.

Asociada con esta tesis aparece la tesis de que nadie hace lo que es malo voluntariamente. Esto incluye los casos en que el agente meramente piensa o cree que algo es bueno, sin tener conocimiento de lo que es bueno. Subjetivamente, cada uno hace lo que supone, de acuerdo con sus propias dotes, que es bueno. Pues, no es propio de la "naturaleza humana" actuar de otra forma (358 d):

"los que son ignorantes de lo que es bueno no desean lo que es malo, sino lo que piensan que es bueno, aunque de hecho sea malo; de tal forma que los que son ignorantes de ello y creen que algo es bueno claramente desean lo bueno" (Menón 77 d,e).

Así, pues, la tesis de que nadie hace voluntariamente lo que es malo es, estrictamente, la tesis de que nadie hace lo que piensa o sabe que es malo. Si lo que hace es de hecho malo, entonces está actuando con ignorancia de lo que es bueno y responsabilidad suya es salir de esta ignorancia. De este modo la afirmación de que nadie hace voluntariamente lo que piensa o sabe que es malo significa que nadie hace voluntariamente lo que piensa o sabe -conoce- que va a llevarle a su propia miseria. (Menón 78 a). La combinación de esto último con lo que parece ser una verdad más obvia, es decir, que para ser bueno es necesario saber lo que es bueno, es la base de la tesis socrática de que la virtud es episteme.

Pero la tesis socrática asume, además de una concepción utilitarista de lo bueno, como en parte sucedía en el Protágoras, un ideal de determinar lo que es bueno por medio de un método sistemático de preguntas, que está dirigido principalmente a la definición de las "virtudes" comunmente aceptadas.

El primer capítulo de esta obra nos ha dado ocasión de comprobar esa inquietud socrática por las definiciones de las diversas "virtudes". Este método de preguntas y respuestas, supone Sócrates, nos va a proporcionar la episteme de lo que es bueno, como algo opuesto a las muchas y variadas opiniones sobre lo que es bueno.

Por ejemplo, en el Cármides, Sócrates afirma que tener episteme de lo que es la templanza es, fundamentalmente, tener episteme de lo que es lo bueno. (174 a-c)

Pues al definir las virtudes particulares uno está inclinado a concebir el bien como un único fin que "unifica" todas las virtudes, en el sentido de que es común a cada una de ellas que un conocimiento completo de esa virtud implica episteme de lo que es bueno y, por tanto, de lo que es el bien.

El ideal socrático de la moralidad es, como en el caso de la episteme, un ideal "intelectualista". Es, principalmente, un ideal de episteme que se consigue a través de la definición y, además, a través de una definición real. Porque al buscar la definición de las "virtudes" o de la virtud misma Sócrates está intentando formular un ideal moral, o como quieren B. Farrington y Koyre, un ideal político, plasmado en la República, el Político y las Leyes.

En el Gorgias, quien posea el conocimiento técnico y arte-

sanal no podrá hacer más que el bien.

Esta imagen del oficio artesanal le viene a Sócrates de la palabra *ática* que significa saber, *episteme*, la cual no comprende solamente el lado teórico, como las palabras en jónico que indican saber y conocer, sino que Sócrates le da un valor práctico, es decir, un saber y un poder juntos, y sirve para designar la habilidad en las profesiones manuales. Hemos de tener en cuenta que Sócrates niega absolutamente a la retórica el carácter de *techne* y la define como pura *empeiria* dedicada a producir gratificación y placer. (462 b)

Pero, si es así, ¿en qué se distingue la retórica de la cocina? ya que también ésta se dedica a obtener gratificación produciendo placer.

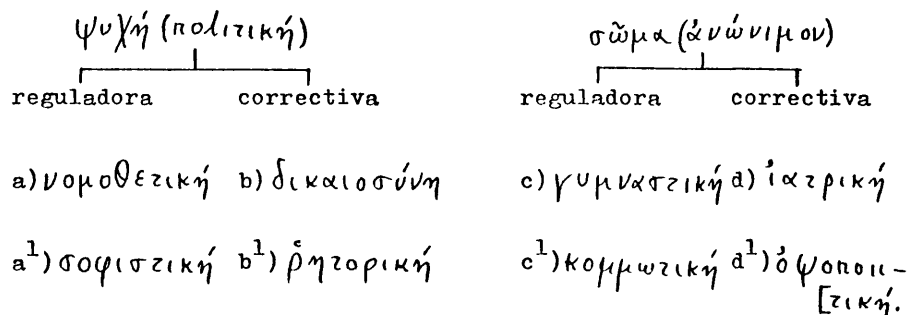
Sócrates explica al estupefacto Polo que ambas, la retórica y la cocina, no son sino ramas de la misma e idéntica tarea. Tampoco la cocina es un arte, sino sólo una habilidad producida por la práctica; estamos viendo aquí, claramente, la superación del parangón de la *episteme* con la *techne*. Pues, si bien en muchas ocasiones se utiliza *episteme* al lado de *techne*, ésta va a ir quedando relegada al plano práctico.

Como concepto comprensivo bajo el cual coloca Platón ambas actividades diversas, es decir, la retórica y la cocina, pone a la adulación - *κολακεία* - ²⁶, y procede después a distinguir sistemáticamente, dentro de este importante género, las varias especies en las que se subdivide: sofística, retórica, comética y cocina (463 b).

La relación intercambiable de estas cuatro clases de adulación se hace inmediatamente clara en el instante en que Sócrates

designa la retórica política, como la falsa imagen de un arte verdadero, el cual a su vez es una parte de la verdadera arte del Estado ²⁷. (463 d)

ΔΙΑΙΠΕΛΙΣ



Las otras tres especies de adulación se revelan ahora, como falsas imágenes de artes verdaderas y necesarias para la vida de los hombres. Como la vida del hombre se articula en la vida del alma, y la vida del cuerpo (463 e), así para cada una de estas secciones es necesario un arte especial. El cuidado del alma pertenece a la política o arte del Estado.

Para el cuidado del cuerpo Platón no dispone de un nombre. Estas dos artes -la del cuerpo y la del alma- se dividen a su vez en dos especies subordinadas. La rama de la política que

conviene al alma sana es la legislación; el alma enferma, al contrario, es objeto del derecho aplicado, es decir, de la justicia.

El cuidado del cuerpo sano es asunto de la gimnasia; el del cuerpo enfermo, de la medicina. (464 a-c, 465)

A estas artes verdaderas corresponden, como partes de la adulación, cuatro imágenes falsificadas de las artes: a la legislación la sofística, a la justicia la retórica, a la gimnasia la cosmética y a la medicina la cocina. Todas estas falsas artes no cooperan al bien del hombre, sino que se dedican a proporcionarle placer.

Las falsas artes proceden de una práctica empírica, y no como las verdaderas artes, que proceden de principios seguros y del conocimiento de lo que es saludable a la naturaleza humana. (464 c)

Con esto queda fijado el puesto de la retórica; ésta es para el alma lo que la cocina es para el cuerpo. Del parangón de las falsas artes con las artes verdaderas resulta que la retórica no es una techne²⁸. (465 a)

Veamos cuales son las notas esenciales del concepto de techne: 1) la techne es un saber fundado sobre el conocimiento de la verdadera naturaleza de las cosas a las que se aplica "ὅτι ἔχει λόγον αὐτὰ ὧν προσφέρει", y por ello, 2) debe decir la causa de cualquiera de ellas "ὥστε τὴν αἰτίαν ἐκάστων ἔχειν", y finalmente 3) la techne sirve al bien de su objeto²⁹. (465 a)

De pronto irrumpe Calicles en la conversación. Calicles: ¿de dónde viene el innegable poder de la retórica sobre las

multitudes?. Este poder - δύναμις - no tiene nada de real, contesta Sócrates, ya que todo poder real quiere la felicidad - εὐδαιμονία - del objeto sobre el cual se ejercita, y no su placer; todo poder real está en una techne. No es, entonces, en la retórica donde hay que buscar ese poder sino en el arte correspondiente, la justicia. (478) Esta tiene por objeto el bien supremo y constituye la más hermosa de todas las artes. Es clara la transducción operada por Platón entre la episteme y la techne en favor de esta última, y a la vista de los fracasos de identificación de la justicia con la episteme en los diálogos anteriores como el Hippias Menor y República I.

Una brusca interrupción viene, por un instante a poner el problema: Calicles ³⁰ salta en escena y declara que, si en dominio de la ley y del pensamiento racional, techne sobrepuja a dynamis, la justicia a la retórica y el bien al placer, en el dominio de la naturaleza -physis- se produce todo lo contrario. ¿Con qué derecho, entonces, Sócrates declara que la adulación, la lisonja es un mal?.

Para Calicles la adulación es una realidad fundada sobre la naturaleza, y tiene tratamientos tan válidos, como lo que está fundado sobre la ley ³¹.

Platón no identifica la techne con las leyes, y Calicles refuta a los sofistas que las identificaban, en el sentido de que reducían la techne a un conjunto de normas, y no refuta a Sócrates ³².

Sócrates jamás ha identificado la techne y los nomoi. Los sofistas hacen del arte un conjunto de reglas, mientras que Sócrates se fijaba en el aspecto teleológico del arte.

El error de Calicles es bastante significativo; es el mismo error que cometiera Aristófanes y muchos otros; era, pues, urgente que Platón escribiese un diálogo como el Gorgias para desolidarizarse de aquéllos que buscan la verdad y el conocimiento en las leyes, las reglas o las fórmulas. La clarificación de este distanciamiento respecto de los sofistas tendrá lugar principalmente en el Fedro.

Por lo tanto, según Calicles, no es el conocimiento lo que prevalece sino la fuerza, no el arte sino la adulación. La filosofía que desarrolla en el hombre la episteme, debe ser cultivada con una prudente moderación, pues puede alejar a los que la estudian de la voluntad soberana e infalible de la naturaleza. Así, Calicles hace del placer el bien supremo y declara que la episteme se diferencia del bien:

"ἡδὺ μὲν καὶ ἀγαθὸν ταῦτον εἶναι, ἐπιστήμη μὴ καὶ ἀνδρείαν καὶ ἀλλήλων καὶ τοῦ ἀγαθοῦ ἕτερον".

Sócrates objeta que algunos placeres son buenos, otros malos. Lo bueno no se puede encontrar sino en los buenos placeres, y la distinción entre los buenos y malos placeres será objeto de un arte:

"ποῖα ἀγαθὰ τῶν ἡδέων ἐστὶ καὶ ὅποια κακά, ἢ τεχνικῶς δεῖ εἰς ἕκαστον." (500a)

Ahora bien, si el bien es el objeto de nuestra vida, sólo la techne, capaz de separar lo que es bueno de lo que es sólo agradable, nos podrá dar a conocer este bien. Para distinguir las verdaderas technai ³³ de las falsas, será suficiente desde ahora -ya que todo arte es verdadero si aspira al bien de su objeto- buscar si es al bien, o sólo al placer de su objeto, al

que aspira tal o cual techne.

Para Platón, en el Gorgias, sabemos que el arte de la flauta, el de la cítara, el de la evolución de los coros, la poesía ditirámica, la tragedia, buscan el placer y no son más que adulaciones.

¿Pero, la retórica mira al bien de su objeto?, ¿o, lo que es lo mismo, los grandes oradores y hombres de estado que Atenas ha producido, han mejorado realmente el alma de sus conciudadanos?, ¿les han comunicado las cualidades que da a su objeto toda verdadera techne, a saber, el orden y la proporción: $\tau\acute{\epsilon}\xi\iota\varsigma$ καὶ κόσμος ? ³⁴ (504 b) No, pues hombres políticos como Temístocles y Cimón fueron condenados al ostracismo ³⁵; hicieron a sus conciudadanos más feroces de lo que eran antes, por lo tanto carecían de techne (516 c).

Ciertamente, dieron a Atenas barcos, bellos edificios, pero estas cosas en sí no son ni buenas ni malas, mientras que la retórica no debería comunicar otra cosa que no fuera el bien su premo, si es una verdadera techne.

Al final del diálogo, Sócrates declara que él es uno de los pocos que posee la verdadera πολιτική τέχνη en Atenas (521 d). -Esta declaración arroja un rayo de luz sobre el objetivo final de Platón, el arte del estado (cura del alma) y sobre el sentido completamente nuevo que él da a esta palabra.

Con el mito de las cortes de Eaco, Minos y Radamanto, ante las cuales deberán dar cuenta las almas de todos los hombres, se cierra el diálogo.

Hemos visto cómo episteme y techne representan para Platón el grado supremo del conocimiento humano; se oponen por una

parte a la ἐμπειρία, la cual agrupa sin orden realidades irracionales y, por otra parte, a la verdad divina ³⁵.

d) Episteme y doxa en el Menón.

Platón en este diálogo se ocupa ante todo del problema de la episteme, de su origen y de sus alcances, y es interesante asimismo a la aparición de una teoría del conocimiento que ha tenido incalculables consecuencias.

El fracaso del Protágoras ante la definición de la virtud no podía ser definitivo; era absolutamente necesario encontrar una definición satisfactoria de la virtud; así pues, la discusión comienza de nuevo:

"Menón: ¿puedes decirme, Sócrates, si la virtud puede ser enseñada? ¿O no puede ser enseñada, sino adquirida por ejercicio - ἀσκησις? ¿O ni puede adquirirse por ejercicio, ni aprenderse, sino que, por naturaleza, o de algún otro modo, sobreviene a los hombres?" (70 a)

Lo primero que hace Sócrates ante estas preguntas de Menón es confesar lo siguiente:

"Yo, en cambio, carezco tanto del saber - εἰδέναι - de si es enseñable o no, que ni siquiera alcanzo a saber en absoluto lo que es - ὅτι ποτ' ἔστι - la virtud como tal" (71 a).

Sócrates se encuentra con que está falto de esa realidad y se vitupera a sí mismo de que no sabe absolutamente nada acerca de la virtud:

"¿De qué manera sabría cómo es algo - πῶς ἂν ὀνοϊόν γε τι εἰδείην - de lo cual no sé qué es - ὅ' δ' ἐμὴ ὀίδνα τι ἔστιν -? ³⁶ ¿O te parece posible que quien no sabe en absoluto quién es Menón, supiera si es bello, o rico, o lo contrario de todo eso? ¿Te parece posible?." (71 b)

Evidentemente Platón tiene en mente una distinción entre dos clases de cosas que, por así decir, uno puede conocer acerca de un objeto. Pero, ¿de qué distinción se trata?.

A primera vista, pero sólo a primera vista, Platón está intentando asimilar esta distinción a algo que aparecerá en Aristóteles más tarde. Nos referimos a la distinción entre lo que pertenece a una cosa per se - κατ' αὐτό - y lo que pertenece per accidens - κατὰ συμβεβηκός -, o al contraste entre esencia y accidente. Esta distinción surge parcialmente a causa de otro contraste que Platón hacía en el Eutifrón (11 a-b), entre "esencia" o "naturaleza" - como a veces los traductores vierten "οὐσία" - de la piedad, y una "afección" - πάθος - de ella, en la cual se manifiesta la οὐσία de la piedad. Lo que allí buscaba Platón era una definición real mediante la pregunta ¿qué es la piedad? ³⁷

Sin embargo, Platón no nos dice mucho acerca del contraste τι / νοῦν , aunque sí alude a él ocasionalmente en otros diá

logos ³⁸.

La pregunta que Menón hacía a Sócrates es devuelta por éste bajo una nueva forma. Es necesario saber qué es la virtud antes de saber si es o no enseñable. Al preguntar Sócrates por la esencia de la virtud, por su definición, Menón parece no entender la pregunta, porque contesta diciendo que existen muchas clases de virtud.

Sócrates replica que la virtud en sí sólo puede ser una. Así, por ejemplo, la capacidad de mandar es una virtud particular, y no la virtud en sí, del mismo modo que el círculo geométrico es una figura particular; es la figura en sí lo que le interesa a Sócrates, o bien, la virtud en su generalidad.

La justicia es también una parte de la virtud, por esta razón no es la virtud en sí. Pero, pregunta Menón, ¿cómo podemos encontrar la virtud en sí, si no sabemos nada acerca de ella? ¿Cómo descubrir lo que se ignora?. Nos encontramos ante la paradoja de cómo podemos conocer lo que nos es desconocido.

Hemos dicho que, a raíz de la exigencia de Sócrates, Menón presenta una serie de definiciones de la virtud destinada a aclarar su esencia. Ahora bien, algunas obras anteriores al Menón se preocupaban de un problema similar. El Laques, por ejemplo, intenta definir la valentía y el Eutifrón ³⁹ la piedad. En el Menón se plantea una vez más la pregunta que conduce nuevamente al terreno de la definición.

Debemos decir que las palabras "definición" y "definir" no aparecen en el diálogo mismo, sino que aquí se habla de "decir lo que es la cosa". Pero, de lo que se trata con ello es de dar una definición, como decimos hoy, y por eso es lícito usar las

palabras "definir" y "definición", aplicadas a los diálogos de Platón.⁴⁰

En el Menón Sócrates expone su teoría de la reminiscencia para explicar cómo el esclavo -una persona ignorante de la solución de un problema geométrico, en este diálogo- puede llegar a tener episteme:

"Sócrates: Los sofistas llaman a éste diagonal. Así que, esclavo de Menón, si esta línea se llama diagonal, a partir de la diagonal, como tú afirmas se originaría el espacio doble."

"Ahora bien, pregunta Sócrates: "¿Qué te parece, Menón? ¿Contestó él (esclavo) con alguna opinión que no era la suya?"

"Menón: no, sino con las suyas propias.

Sócrates: y antes no sabía - οὐκ ᾔδει -, como afirmábamos hace poco.

Menón: dices la verdad.

Sócrates: Pero esas opiniones - αἱ δόξαι - se encontraban en él, ¿o no?.

Menón: Sí.

Sócrates: Por lo tanto, el que no sabe, ¿tiene en sí opiniones verdaderas sobre lo que no sabe?.

Menón: Parece.

Sócrates: Y ahora esas opiniones le han sido excitadas como en el sueño; si alguien le interrogara muchas veces y de muchas maneras acerca de esas mismas cosas, sabes que al final él sabrá - ἐπιστήσεται - sobre esto no menos exactamente que cualquier otro.

Menón: Parece.

Sócrates: ¿No toma - ἀναλαμβάνει - él el conocimiento - ἐπιστά-

ζήμην- de sí mismo - ἐξ αὐτοῦ -, sin que alguien le haya enseñado - διδάσκαυτος -, sino que sabrá porque alguien le haya preguntado - ἀλλ' ἐρωτήσκαυτος ἐπιστήσεται; -?.

Menón: Sí. "(85 c- 85 d,5)

Ahora bien, pregunta Sócrates: ¿El tomar un conocimiento de sí mismo, en el sentido de coger, que tiene el verbo λαμβάνω, ¿no es acordarse?.

Entonces, la episteme que tiene ahora el esclavo, después de haber llegado a la solución del problema geométrico con la ayuda de las preguntas de Sócrates, o lo recibió una vez - ἐλαβέν ποτε -, o lo tenía siempre - ἢ ἀεὶ εἶχεν -. .

Por lo tanto, si lo tenía siempre, afirma Sócrates, siempre tenía episteme; pero si lo recibió una vez, no lo habría recibido en esta vida. A menos que alguien le haya enseñado al esclavo geometría; cosa que niega haber hecho Menón.

Pero tiene esas opiniones y si no las recibió -cogió- en esta vida, ¿no es obvio que ya las tenía y había aprendido en algún otro tiempo? ¿No es ese el tiempo en que no era hombre?.

Platón distingue aquí entre el verbo λαμβάνω y ἔχω con relación a las opiniones verdaderas. Si durante el tiempo en que era y no era hombre, había en él opiniones verdaderas - ἀληθεῖς δόξαι -, que, excitadas por la pregunta llegaron a ser conocimientos - ἐπιστήμαι γίγνουσιν -, ¿no habrá estado su alma durante todo el tiempo en "estado" de saber? Porque es obvio que durante todo el tiempo es hombre o no.

A continuación, Sócrates se adelanta a la doctrina de la inmortalidad del alma, que con mayor detalle será analizada por Platón en el Fedón:

"Por tanto, si la verdad de las cosas está siempre en nuestra alma, ésta sería acaso inmortal - ἀθάνατος -, así que es preciso que con valor trates de buscar y de acordarte de lo que ahora no sabes - ὅ μὴ θυγῇς ἐπιστάμενος -; esto es, de lo que no te recuerdas - ὅ μὴ μεμνημένος -." (86 b,1,2,3)

Hay un paralelismo casi total, e incluso podría decirse una identificación, en este diálogo entre la episteme y el recuerdo. Ahora que Sócrates y Menón están de acuerdo en que hay que buscar lo que no se sabe, pues esto nos ayudaría a ser mejores, más valientes, etc, lo que sugiere una orientación ética de la episteme, Sócrates propone investigar la primera pregunta que le había hecho Menón, y que aquél había concretado mucho al formularla como la pregunta por el qué es la virtud, antes de ver y oír si la virtud se alcanza por medio de la enseñanza, o por naturaleza.

Sócrates insiste en que él no investigaría si la virtud es enseñable o no, antes de haber buscado primero "lo que es" - ὅτι ἐστίν -. Sin embargo, Sócrates condesciende con Menón:

"Parece que hay que investigar cómo es algo - πῶς οὖν τί ἐστίν - de lo cual no sabemos todavía lo que es - ὅ μὴ ἢ ὅσμεν ὅτι ἐστίν -.

Al no quedarle otra salida a Sócrates que seguir el deseo de Menón, le hace un ruego que consiste en partir de una hipótesis - ἔξ ὑποθέσεως- (86 e,3), como hacen los geómetras, ya que no sabemos ni lo que es, ni cómo es (la virtud):

"Si la virtud es algún conocimiento - τις ἐπιστήμη -, obviamente sería enseñable." (87 c)

Hay que investigar si la virtud es episteme, o algo distin

to de la episteme.

Pero, si la virtud es algo bueno, y si hay algo bueno distinto de la episteme, entonces, quizá la virtud no sería conocimiento alguno; Pero, si no hay nada bueno que no cayera bajo la episteme, supondríamos correctamente que la virtud es episteme.

Ahora bien, nos queda por hacer la comparación de la virtud con la opinión recta. Así, si alguien opinara correctamente cuál es el camino de la Larisa, sin haberlo hecho y sin conocerlo, ¿no conduciría éste también correctamente?.

Y mientras tenga una opinión correcta acerca de aquello de lo que otro tiene episteme, en nada será un guía peor que quien lo comprende, opinando lo verdadero, pero sin comprenderlo, es decir, careciendo éste de episteme. Parece ser que aquí la episteme está estrechamente vinculada con el tipo de conocimiento propio de la familiarización, que tiene el que ha hecho el camino de Larisa y por ello está familiarizado.

Por tanto, la opinión verdadera no es peor guía que la comprensión -episteme- para la rectitud del actuar, y eso es lo que Sócrates y Menón habían omitido en su búsqueda acerca de qué cosa es la virtud, al decir que sólo la comprensión guía el actuar correcto. Pues también la opinión verdadera guía correctamente.

"Sócrates: Entonces, la opinión correcta -ὀρθὴ δόξα- en nada es menos útil -ὠφελιμὸν- que la episteme.

Menón: Lo es, Sócrates, en tanto que quien tiene conocimiento acertará siempre -ἀεὶ ἐπιζιγχανοί-, mientras que quien tiene opinión correcta, acertará unas veces, otras no." (97 c).

A continuación Sócrates nos da una importante característica de la episteme, al compararla con las estatuas de Dédalo, las cuales, al ser tan reales, debían permanecer ligadas -encadenadas- para no poder volar.

Las opiniones verdaderas no quieren quedarse mucho tiempo, sino que vuelan del alma del hombre, así que no tienen mucho valor -ἄξια- hasta que alguien las ligue -δήσῃ- con un razonamiento de causa -αἰτίας λογισμῷ-:

"Pues eso, amigo Menón, es la reminiscencia -ἀνάμνησις- ... una vez ligadas, en primer lugar se convierten en epistemai, y en segundo lugar, en estables -μόνιμοι-. Y por eso la episteme es más valiosa -τίμιώτερον- que la opinión correcta, y por el vínculo -δεσμῷ- es por lo que difiere la episteme de la opinión correcta." (98 a)

Sin embargo, Sócrates afirma esto no porque lo sepa -οὐκ εἰδὼς-, sino porque se lo imagina -ἀλλὰ εἰκάζωμ; Sócrates se está refiriendo a la comparación de las estatuas de Dédalo con la episteme, y las opiniones verdaderas; pero que la episteme es algo distinto de la opinión correcta, "eso no se lo imagina, sino que, si de algo afirmara que lo sabe, pondría esto único entre las cosas que sabe. Ahora bien:

"Por tanto, la opinión verdadera no será en nada peor ni menos útil que la episteme, ni el hombre que tiene opinión correcta lo será respecto al que tiene conocimiento." (98 a)

La virtud, al no ser una episteme, tampoco la política será una ciencia (99 b); Temístocles y los otros políticos de Atenas debían su excepcional competencia tan sólo a la opinión correcta; fueron los intérpretes de una verdad que no conocían, y

que tenían de prestado. ¿De dónde viene la opinión recta, el conocimiento inconsciente? tan sólo puede ser divina.

Así la virtud, que es una opinión recta, es al mismo tiempo un don divino. (100 b)

e) Revisión. Conclusiones

Las conclusiones de estos cuatro diálogos entrañan sorprendentes contradicciones: al comienzo del Protágoras Sócrates niega que la virtud sea una episteme, después declara, al final de este diálogo que la virtud es una episteme, para volver en el Menón a su primera posición y afirmar: la virtud es una opinión recta, es decir, un don divino, lo cual la clasifica en el mismo conjunto de realidades en que figuran ya la poesía y el arte del rapsoda.

Para explicar estas contradicciones debemos volver de nuevo a la distinción que hemos hecho en el capítulo primero entre los dos usos opuestos, bajo un solo y mismo nombre, de un concepto que posee dos caras. Hemos visto que la dialéctica tiene por objeto, o bien definir una opinión tradicional, sofística o personal, y mostrar en qué se diferencia de una episteme, o bien definir la episteme correspondiente y añadir así una re-

construcción positiva a la crítica negativa; en estas circunstancias, como ya lo hemos dicho, Platón a menudo es propenso a contradecirse en la letra, al mismo tiempo que permanece consecuente consigo mismo en el espíritu: es suficiente simplemente, para comprenderle, saber de qué está hablando⁴¹.

La argumentación del Ión ofrece uno de los ejemplos: más netos, más esquemáticos, de discusión crítica o negativa, en el sentido de que prepara el terreno para una reconstrucción ulterior y hace, para ello, tabla rasa de las opiniones propuestas por el adversario: Ión se equivoca al creer que la recitación y la poesía son artes; y ¿por qué no lo son? Porque ni la una ni la otra satisfacen las condiciones requeridas por toda verdadera techne, a saber:

1. Tener un objeto: el rapsoda y el poeta tan sólo conocen un fragmento de este objeto; Ión sólo comprende a Homero, y Homero sobresale sólo en la epopeya.

2. Tener un solo objeto: el poeta y el rapsoda saben un montón de cosas diferentes y se refieren a diversas artes; han querido dar un objeto propio a su conocimiento robando y agrupando sin orden fragmentos de objetos propios de otras artes. Si el conjunto así formado constituyera un arte, éste sería universal, puesto que el poeta habla acerca de todo; pero este no es el caso; de hecho el poeta no ejerce un arte y habla siempre de cosas que otro conoce mejor que él.

Y, sin embargo, nos queda una cuestión de hecho aquí: la poesía encanta y entusiasma, como también el arte del rapsoda; ¿de dónde viene este encantamiento y entusiasmo que posee la poesía? Ambas derivan de una inspiración divina: lo que dicen el poeta y el rapsoda no es falso, sino una verdad que poseen prestada

por los dioses y de la cual no tienen conciencia.

Pero, si la poesía de Homero no puede recibir el nombre de techne, ni el de episteme ¿existe algún otro género de poesía que sea digno de este nombre, una suerte de poesía filosófica la cual estaría con la poesía de Homero en las mismas relaciones que la episteme del bien y del mal mantenía con la sophrosyne de Cármenes? Platón no nos da una contestación a esta pregunta. Pero podemos suplir esta laguna y afirmar, por la aportación del Fedro, que la verdadera techne poética no es otra que la dialéctica.

La virtud es, como la poesía, una opinión recta concedida por los dioses, en el Menón. Pero, del mismo modo que en el Ión se trataba de la poesía que hasta entonces había sido cultivada en Grecia, de la poesía de Homero, realidad histórica y no filosófica, en el Menón se estudia la virtud tradicional, la que poseen Temístocles y Aristides.

Por dos veces en este diálogo (86 d y 100 b) Sócrates niega que se haya definido la noción que se está discutiendo; es decir, se discute sobre una noción hecha, sobre una opinión tradicional; de aquí podemos prever que las conclusiones del Menón relativas al concepto de episteme serán, como las del Ión para el concepto de techne, negativas, a menos que la discusión tome otro rumbo.

Por otra parte esta desviación del rumbo de la discusión puede producirse; sin duda se produciría si Sócrates no fuera retenido en el carril de la discusión por su adversario Menón. Sócrates está deseoso de resultados positivos; pregunta a Menón la definición de la virtud en sí; si esta definición es buena y

resiste cualquier prueba, entonces se podrá declarar que la virtud es una episteme, dado que ésta es indeleble e infalible por definición.

Desgraciadamente las definiciones que propone Menón encierran todas ellas el mismo vicio que las de Ión sobre el tema de la poesía de Homero: 1) no son suficientemente generales: Menón se contenta con enumerar diversas clases de virtudes o de reunir las en una categoría demasiado restringida; 2) comportan, de otra parte, una generalización puramente arbitraria: Menón junta todas las realidades que él cree adivinar bajo la denominación de virtud. La verdadera virtud, la virtud-episteme sólo puede formar un todo y un todo coherente.

Es necesario entonces admitir que la noción que se hacía Menón de la virtud es incompatible con la episteme. Pues una de dos; o bien se abandona la noción irracional para buscar en otro lugar la verdadera virtud-episteme, o bien se persiste en querer definir la noción imperfecta de Menón, pero en este caso no se llegará a la posesión de una episteme, es decir, al objetivo último de la ascensión dialéctica.

De todas formas es imposible guardar intacta la noción de Menón y sacar de ella la virtud filosófica, pues una episteme no se puede deducir de una opinión ⁴², como claramente se nos dice en el Cármides. Sócrates parece decidirse por la segunda de las soluciones posibles: propone a Menón la identificación de virtud y justicia -y sabemos que la justicia es una episteme, en el Hippias Menor y en República I-; parece que Sócrates va a llegar a su objetivo. Pero, ¿Qué sucederá con la virtud tradicional si se la abandona para hablar de la justicia? la

justicia es sólo una parte de la virtud; definir la justicia no es definir la virtud. Si se quiere definir la virtud, es necesario volver atrás y, en lugar de dividir la noción primitiva para contemplar una de sus partes, la justicia, tratar de encerrar en una definición este concepto tal cual es.

Así la discusión entra en su carril primitivo. Pero no es por mucho tiempo: Platón ha comprendido que había algo mejor que mostrarnos simplemente en qué consiste la virtud tradicional y en qué difiere de la episteme; en el diálogo se intuye que Platón comprendía que debía darnos explicaciones positivas acerca de la episteme misma.

Así, desviando de nuevo la discusión, abandona el concepto de virtud y nos da las más preciosas indicaciones sobre el concepto de episteme: la episteme es el conocimiento del alma; anterior al cuerpo y olvidada desde el nacimiento físico, la episteme es redescubierta por un esfuerzo de memoria individual. Y esta vez, poseído por una pasión dialéctica, Sócrates tiene verdaderos deseos de seguir por esta nueva vía. Pero Menón le detiene y le reconduce hacia la noción primitiva y no definida, a la virtud tradicional del comienzo. Esta vez no es sino con cierta dificultad, pues Sócrates se deja llevar al mismo tiempo que siente que en su lugar todo verdadero filósofo abandonaría esta falsa virtud para encontrar y definir la verdadera. Es verdad que Sócrates dice a Menón:

"Antes de buscar si la virtud puede ser enseñada, más valdría buscar lo que es" (86 d).

A primera vista, parece como si Menón quisiera anticiparse y quemar las etapas, y Sócrates tratara de retenerle. Pero de

hecho la virtud vulgar, que es contradictoria, es racionalmente indefinible. Todo lo que de ella podemos saber, es que se trata de una opinión recta de origen divino, lo que no constituye una definición. La investigación "preparatoria" de la que habla Sócrates conduciría a una definición racional de la virtud, debiendo abandonarse la virtud vulgar, para investigar la episteme filosófica; es más bien Sócrates quien se anticipa y Menón quien le retiene. Es gracias a la intervención de éste último, quien impide que se defina la virtud, por lo que el diálogo permanece en el terreno de las realidades tradicionales, y conduce a un resultado que, lejos de ser anticipado, es preparatorio, a saber: la virtud irracional e indefinible no es una episteme. Intentar dar una definición más precisa de la virtud tradicional, como Sócrates quería hacer, hubiera sido abandonar ne cesariamente esta virtud por la sola virtud definible, a saber: la virtud filosófica y abstracta, la cual sí es episteme.

Sócrates cede por cortesía con Menón. Pero de nuevo, y por tercera vez, se refugiará en las realidades abstractas, al identificar la virtud con la inteligencia razonada: *ὑπόνοιας*, la cual está muy cercana a la episteme.

Y, por tercera vez también, será necesario volver a la antigua noción de virtud, la cual se encarnará esta vez en Temístocles, Pericles, Tucídides y Arístides, con el fin de no volver a perderla de nuevo. El diálogo se termina mostrando que esta virtud no es episteme, sino opinión recta, es decir, una verdad divina no encadenada.

Así encontramos en este diálogo las dos partes de las que hemos venido hablando: crítica y constructiva. Ciertamente es

necesario ver aquí las dos caras de un único problema, el cual se resuelve por un único método: la dialéctica. Ahora bien, este método entraña el recurso al mito, que explica el proceso temporal de la anámnesis.

Sócrates no abandona su tema, se anticipa, vuelve atrás, remarcando que Menón tiene dificultades para seguirle. He aquí, por qué a mitad del diálogo, y no al final, el progreso dialéctico alcanza su punto culminante; la opinión recta del final es una realidad intermediaria.

El análisis del problema de la virtud-ciencia conduce a Platón al problema de la pre-ciencia. La confusión y el asombro que se dan al inicio de la pregunta filosófica implica un presentimiento de lo que se busca. La aporía es una ignorancia orientada. Es aquí donde aparece el mito de la reminiscencia.

¿Qué se propone Platón elucidar con este mito? El le sirve para expresar el estado del alma que es visitada por el presentimiento de lo verdadero; él le sirve para subrayar el estado de entusiasmo del alma que descubre lo verdadero sin poder dar todavía razón.

La reminiscencia es el poder de reconocer la verdad antes de probarla ⁴³. Este es el sentido de la intervención del esclavo en el diálogo.

Hay que llamar la atención sobre el hecho de que es Sócrates y no el esclavo quien da solución al problema de geometría planteado. Platón nos muestra cómo el esclavo puede participar en un interrogatorio que implica ensayos y errores. Es el problema de la espontaneidad en el descubrimiento (85 d), en el senstido de que el esclavo reconoce la verdad como una dimensión propia -como interior- y no como el fruto de una enseñanza ex-

terior. "La existencia de la verdad en el alma" (86 b) expresa nuestra capacidad de buscar la verdad. Sócrates habla inclusive de un deber cuyo cumplimiento nos permite abandonar la "pereza" (86 b-c). Sócrates concluye:

"Mi creencia, por el contrario, estimula al trabajo y a la investigación, y porque tengo fe en su verdad, estoy dispuesto a investigar contigo qué es la virtud". Esta declaración nos permite aclarar el papel de intermediario de la opinión verdadera. La opinión verdadera, como verdad presentida, como capacidad de búsqueda constituye, pues, un intermediario entre la ignorancia y la episteme, un intermediario, si se quiere de tipo psicológico, que nos coloca fervientemente en búsqueda de la verdad, una búsqueda indefinida, ya que la experiencia no se deja "conocer" totalmente y lo que parecía "conocido" debe ser sometido a una continua crítica.

La teoría de la reminiscencia que aparece en el Menón depende y es consecuencia, como ya sabemos, de otra doctrina de carácter religioso. De hecho, la teoría de la reminiscencia está relacionada con el mito de la inmortalidad y de la transmigración del alma ⁴⁴. Platón no inventó este mito, sino que lo encontró ya hecho, pero posiblemente es el primero en conectar con miras filosóficas la doctrina de la transmigración del alma con la teoría de la reminiscencia. O mejor dicho, Platón utilizó gnoseológicamente el mito por primera vez.

Ahora bien, según Sócrates, los poetas y los sacerdotes conscientes de su oficio dicen que el alma del hombre es inmortal y que sufre otras reencarnaciones sin perecer jamás.

Gracias a esta inmortalidad, el alma ha visto todas las

cosas aquí y en el Hades. Se enteró de todo -conoció todo (Platón no especifica en el Menón el "objeto" que conoció y conoce el alma, es decir, las ideas; será necesario esperar al Fedón y a la República para encontrar solucionado provisionalmente el problema del objeto de la episteme), también conoció lo que es la virtud- así que no es de extrañarse que se acuerde de lo que supo antes. Toda la naturaleza está ontológicamente emparentada entre sí, y el alma tuvo todo presente. Recordándonos de alguna cosa particular -lo que se llama aprender- podemos encontrar todo lo demás, si somos valientes y no nos cansamos de buscar, ya que el aprender y el buscar lo que no se sabe, son reminiscencias. (81 a)

Tomando como base de la reminiscencia la tesis teológica "el alma es inmortal (por lo cual ha tenido presente todas las cosas)" se deduciría la tesis filosófica "nuestra episteme y aprender son reminiscencia". En este caso se habría basado la teoría de la episteme de Platón en una tesis religiosa, es decir, no sólo habría tenido un fundamento extragnoseológico, y por lo tanto inseguro respecto de su verificación, sino que además Platón habría hecho depender la episteme de una fe.

Sin embargo, el propio Platón es quien nos indica con toda claridad que no es tanto lo teológico lo que le interesa aquí, sino más bien los aspectos gnoseológicos de la episteme. El mismo relativiza el aparato teológico anterior, después del episodio con el esclavo, donde la solución de un problema matemático demuestra a los ojos de Platón que el conocimiento es reminiscencia:

"... Si la verdad de las cosas está siempre en nuestra al-

ma, ésta sería acaso inmortal; así que es preciso que con valor trates de buscar y de acordarte de lo que ahora no sabes... En cuanto a lo demás de esta conversación -es decir, en cuanto a lo que se dijo acerca de la inmortalidad y de la transmigración del alma--no insistiría tanto; pero que llegaríamos a ser mejores, más valientes y menos flojos, creyendo que es necesario buscar lo que no se sabe... por eso lucharía..." (86 b-c). En este pasaje la importancia está en la necesidad de la búsqueda y del esfuerzo para obtener la episteme, relegando la tesis teológica a un segundo plano en cuanto al concepto esencial de la episteme.

La teoría de la reminiscencia no predica, pues, religión alguna determinada; no es necesario confesar una fe para poder entender un problema matemático; la posibilidad de la episteme y del aprender no depende de un dogma, como lo demuestra en el episodio con el esclavo. Este da con la solución independientemente de toda creencia. Así pues, no es que Platón acepte sin crítica una tesis teológica para derivar de ella la posibilidad del conocimiento, sino más bien toma en cuenta una creencia, porque ayuda a explicar la episteme.

Platón no rechaza cualquier aspecto que vaya más allá de nuestra vida cotidiana, siempre que le sirva para clarificar su investigación filosófica.

El problema que se plantea en el Menón no es: ¿qué es el conocimiento? ¿Cuál es su naturaleza-concepto?, sino ¿qué posibilidad tenemos de conocer? La respuesta obvia es que la episteme es reminiscencia. Ahora bien, ¿qué es anámnesis? En el Menón se contesta:

"... el buscar (episteme) y el aprender son enteramente reminiscencia" (81 d).

En otro lugar leemos:

"El tomar un conocimiento de sí mismo ¿no es recordarse?" (85 d). De esto se desprende una interpretación según la cual la teoría de la anámnesis es una teoría de la episteme cuya característica principal vino a llamarse más tarde "a priori"; Platón está, pues, en la línea de pensadores como Kant, para el cual el alma (espíritu) humana no es una tábula rasa, sino que dispone de un saber latente ⁴⁵.

Ahora bien, el "a priori" kantiano significa "conocimiento antes de toda experiencia", y este "antes" no debe tomarse en sentido temporal. En cambio, observamos que Platón se pregunta: ¿De dónde proviene esta episteme latente que obviamente tenemos?. Su respuesta es, de alguna manera, "natural": si hay un saber que no se ha adquirido en esta vida, entonces se adquirió "antes de nacer" ⁴⁶. Debemos hacer patente la temporalidad del "a priori" platónico, por más psicológico o mítico que parezca, pues no tendría sentido pedir que formulara una teoría de la episteme en términos kantianos, por ser él aquí quien se hace consciente por primera vez de la problemática sobre una episteme "a priori". El problema que Platón se propone es nuevo e importante, sin embargo, la respuesta no es todavía muy satisfactoria.

Otra cuestión que debemos plantearnos es la siguiente:

¿De qué tipo es, según el Menón, la episteme-saber "a priori" que tenemos? La episteme "a priori" no es conocimiento empírico ni saber subjetivo o de origen psicológico, porque el ejem-

plo de Platón que pretende asegurar la posibilidad de un saber "a priori" -ejemplo que quiere demostrar la realidad de la reminiscencia- está tomado de la matemática, y eso seguramente no es una casualidad, ya que las matemáticas son el ejemplo por excelencia para un saber-episteme "a priori" por la rigurosidad y necesidad de sus procedimientos, que no se pueden obtener a partir de la experiencia.

Nos encontramos con una concepción de la episteme totalmente alejada de la teoría de la abstracción. Se trata más bien de un conocimiento ideal, porque lo que se comprende no es un contexto que se realiza ahora y en este cuadrado pintado, sino que se trata de un nexo ideal y necesario anterior a toda representación individualizante a través de la imagen. Esta no hace más que ayudar a reconocer el contexto puramente abstracto. El saber "a priori" sugiere, pues, la concepción de la episteme en un orden teórico-inteligible, el cual se aleja a gran distancia de la concepción de la episteme como un "saber cómo", como una habilidad, la cual nos presenta Platón en el Protágoras, y en los diálogos de juventud. No obstante, como venimos diciendo, este "saber cómo" implica un "saber qué", aunque Platón destaque en sus primeros diálogos el elemento de la habilidad.

El Menón nos sugiere otras características de la episteme. En primer lugar, la episteme ofrece la posibilidad de una comprensión total del ser, ya que el alma ha visto "... todas las cosas aquí y en el Hades..." (81 c); y como toda la naturaleza es afín entre sí (81 d), es posible que la comprensión de alguna cosa particular lleve a la comprensión de todo: se puede afirmar, pues, que la episteme como tal no tiene otros límites

que los del ser mismo. La episteme será un conocimiento "a priori" material que apunta a lo ontológico, y no sólo a lo conceptual como en Kant.

Otra característica de la episteme es su generalidad, pues se sobreentiende que aquello que puede comprender un esclavo, puede ser patrimonio de todos.

En tercer lugar, la teoría de la episteme, tal como está expuesta en el Menón, es una teoría netamente "optimista" ⁴⁷, lo cual se desprende directamente de las características anteriormente mencionadas.

La episteme "a priori" es una intuición directa, es decir, se intuye que algo debe ser así y que no puede ser de otro modo; al concebir la episteme como intuición directa en el Menón se esta implicando que la episteme es verdadera por definición, pues nada hay más verdadero para Platón que lo que se conoce por intuición directa. Recuérdese el ejemplo del conocimiento del camino de Larisa que tiene el que lo ha hecho, como modelo de conocimiento por familiarización.

En cuanto al problema de la verdad de la episteme pueden darse dos casos: a) que el objeto de la episteme nos da el criterio de la verdad, lo que nos hará llegar a la evidencia, o b) que el sujeto del conocimiento decide acerca de la verdad o falsedad, lo que coincide con la exactitud de la evidencia lógica. Platón adopta el primer criterio:

"... si la verdad de las cosas está siempre en nuestra alma..." (86 b).

De aquí se desprende que la verdad es para Platón una característica de las cosas, no de las proposiciones; en la República

blica y el Fedón ahondará más en este problema llegando a una concepción de lo verdadero como tal, lo cognoscible, serán las ideas inmutables.

Ahora bien, ¿cómo se justifica la verdad del experimento matemático que se realiza en el Menón? Es manifiesto que Platón cree que existen conocimientos necesarios evidentes por sí mismos. A estos conocimientos pertenecen los axiomas de la matemática.

Las matemáticas no sólo son ejemplo metódico del problema de la episteme en el Menón, sino también ilustran sobre el tipo de conocimientos que tenemos desde siempre en nuestra alma, que es del tipo matemático, es decir, invariable, seguro, indeleble, puntual, etc. Con ello, Platón indica que los demás conocimientos que podemos obtener en virtud de la reminiscencia, tienen las mismas características. Se esboza, aquí ya, que las matemáticas serán en la República la propedéutica para llegar a la comprensión de las ideas. Por tanto, la matemática es por un lado ayuda metódica y modelo de ciencia para entender ciertos problemas; pero, por otro lado, constituye un peldaño en la concepción epistemo-ontológica de Platón.

Existen unas objeciones de Aristóteles a propósito de la concepción del conocimiento por anámnesis en el Menón.⁴⁸ Dice Aristóteles que la dificultad que se contiene en el "argumento polémico de Menón" se produce por no tener en cuenta una distinción en virtud de la cual es posible conocer y no conocer al mismo tiempo una cosa: quien desconoce una cosa desconoce su existencia como objeto singular y su actual pertenencia a un universal, pero puede al mismo tiempo conocer los universales que integran su definición esencial. Toda investigación parte de al

go previamente conocido, y que así (es decir, conociendo el objeto de la investigación en sentido universal, pero desconociéndolo en tanto que particular) es como resulta que no son las mismas cosas las que saben y aprenden el que está investigando y el que ya ha descubierto lo que investigaba, sino que es partiendo de algo que previamente se admite como conocido e investigando aquello que, mediante ese conocimiento previo, se sabe que no se sabe, como tiene lugar el descubrimiento de lo que se buscaba. En el conocimiento previo, según Aristóteles, han de estar incluidos los universales que forman la definición esencial de aquel particular, o, cuando menos las "noticias comunes" que permiten ascender hasta ellos y que se inician con un conocimiento sensorial. La solución definitiva está en Aristóteles, un poco más adelante:

"Lo absurdo sería no que el que investiga conozca de algún modo lo mismo que está aprendiendo, sino que lo conociera precisamente en el mismo aspecto en que lo está aprendiendo". (71 b 7)

La doctrina de la reminiscencia no significa que sepamos actualmente lo que aprendemos, sino que lo sabíamos antes, y el aprendizaje consiste en recobrar esa episteme que antes teníamos y que hemos perdido, o, lo que es lo mismo, en cumplir actualmente el proceso del conocer, convirtiendo en conocimiento lo que es capacidad innata e ilimitada de la inteligencia del alma.

A través del episodio con el esclavo se había demostrado que la episteme de la que disponemos "a priori" no son ideas innatas, en el sentido de que tenemos conocimientos actuales, y que fuera posible un salto desde la ignorancia a la episteme,

sin contar con el paso intermedio de las opiniones verdaderas. Se comprobó así mismo que el esclavo tenía una episteme latente a la que Sócrates llamó "opiniones correctas" o "verdaderas", las cuales son susceptibles de convertirse en auténtica episteme; sin embargo, la episteme y la doxa no son la misma cosa, pues:

"... que la episteme es algo distinto de la opinión correcta, eso, no me parece imaginar, sino que, si de algo afirmara que lo sé -eso lo afirmaría de pocas cosas- únicamente pondría esto entre las cosas que sé". Así habla Sócrates con toda claridad en 98 b.

En el Menón hay dos líneas de pensamiento conectadas sobre esta cuestión; la una intenta encontrar un puesto para la opinión entre el conocimiento completo y la vacía ignorancia; la otra tentativa busca criterios de distinción entre la episteme y la opinión verdadera.

Como ya hemos visto, un esclavo inculto, conducido por un cuidadoso interrogatorio, es capaz de reconocer como necesarias ciertas verdades matemáticas, y de rechazar otras como falsas. Se trata aquí del erístico dilema puesto por Menón: es posible llegar a conocer algo, pues no es el caso que ya sea conocido o que sea totalmente desconocido de tal forma que sea irreconocible cuando se encuentra. Lo que aquí nos interesa destacar es que el esclavo tiene una episteme latente que puede ser despertada, y su verdadera opinión presente puede convertirse en episteme "si alguien le lleva a través de las mismas preguntas varias veces y por varios caminos" (85 e).

En 97-98, después de abortivas sugerencias para distinguir

episteme de opinión recta por su utilidad y su verdad, se ofrece a consideración la sugerencia de que la episteme requiere ser delimitada "calculando las razones", lo cual, como ya se nos ha dicho, se hará recordando lo que hemos conocido antes del nacimiento ⁴⁹.

Cuando una creencia es repuesta mediante la rememoración, detallando la explicación se convierte en episteme, la cual persiste.

El punto de partida de Platón en todo este tinglado, sugiere Crombie, era la convicción de que existe un estado de la mente que implica comprensión y es por ello incommovible, y otro que no. Con el primer estado de la mente entendido como comprensión se está aludiendo a un concepto de episteme que implica una operación más compleja que la pura intuición, pues aquella implica "detallar la explicación", mientras que el modo de conocimiento por intuición es el que se da inmediatamente, o bien por presencia del objeto conocido, o bien por evidencia de las proposiciones ⁵⁰.

En el Menón podemos afirmar, siguiendo la indicación de Crombie, que se trata la episteme y la creencia como dos "actitudes de la mente" y no dos clases de proposiciones.

La episteme es, pues, el estado de la mente en que tenemos certeza porque hemos visto por qué la respuesta dada al problema debe ser la correcta. A menos que podamos "dar cuenta", "explicación" no se podrá decir que tenemos episteme. Sin embargo, cualquier opinión recta podrá convertirse en episteme detallando las razones del hecho.

Ahora bien, ¿cómo podemos tener episteme, no ya de un teo-



rema geométrico, sino del camino de Larisa?. Sin duda es verdad que el hombre que ha hecho el camino de Larisa puede dar cuenta de por qué uno tiene que seguir cierta ruta, pero aún tendremos que decir que en este diálogo la noción de discernimiento de la necesidad que se usa para caracterizar la episteme es una noción muy amplia, ya que abarca tanto la comprensión de algo físico como es el camino de Larisa, como también la comprensión de teoremas geométricos. Platón pone el énfasis en la certeza que un hombre tiene respecto a algo que comprende en algún sentido, mientras que deja para diálogos como el Fedón y la República la determinación del tipo particular de episteme y de la clase particular de objetos cognoscibles.

Es importante la noción de entendimiento para caracterizar el concepto de episteme en el Menón. Pero, también es importante otra característica que hemos descubierto en el mismo diálogo: el trato directo, la familiarización con el objeto conocido, cuyo ejemplo platónico se expresa en el conocimiento directo, y no meramente por oídas, que posee "el que lo ha recorrido". En cierta forma hemos de dar la razón a Crombie por lo que se refiere a este diálogo cuando dice:

"Quizá debamos decir que se concibe el entender según el modelo de la familiarización".⁵¹

Sin embargo, esta noción de la familiaridad para explicar el modo de conocimiento de la episteme platónica será duramente criticada en el Teeteto. Parte del diálogo puede ser sin duda interpretada como un prolongado argumento que muestra cómo la familiarización, si se toma en términos de aiscesis, no es una explicación satisfactoria de la episteme⁵².

Con respecto a la relación entre la opinión verdadera y la episteme debe decirse que, en general, es complicada en Platón, y éste mismo se contradice en diferentes diálogos al hablar de la naturaleza de la opinión correcta, y de la posibilidad de su conversión en episteme.

Me limitaré a exponer aquí lo que se desprende del Menón a cerca de la episteme y la opinión verdadera, sin tomar en cuenta que en el Teeteto Platón hace valer otros puntos de vista.

Así como Platón no se había preguntado explícitamente ¿qué es la episteme?, tampoco se pregunta en forma explícita ¿qué es la opinión verdadera?. Ahora bien, Platón sí se pregunta ¿la virtud es ciencia?. De la discusión podemos sacar acerca de la episteme y de la opinión verdadera lo siguiente:

1. Mientras que las opiniones verdaderas son fugaces, la episteme es duradera. Lo que distingue a la opinión verdadera de la episteme es, por así decirlo, una diferencia de valor (97 c).

2. La episteme y la opinión verdadera tienen dos cosas en común: en primer lugar, su utilidad práctica en cuanto al actuar y, en segundo lugar, ambos se dirigen al mismo objeto. El ejemplo del camino de Larisa (97 a-b) demuestra lo primero. El que tiene la opinión verdadera acerca del camino de Larisa sin haberlo recorrido, guía también como alguien que tenga la episteme acerca de este camino, es decir, como aquél que lo haya recorrido. La segunda característica, es decir, que ambas actitudes se dirigen al mismo objeto, es ejemplificado -aparte del camino de Larisa que también se presta como ejemplo- por el experimento con el esclavo, donde se demuestra que tenemos opinio-

nes correctas latentes justamente de lo que no sabemos conscientemente.

3. ¿Cómo se convierte la opinión verdadera en episteme?

Con la ayuda de un agente exterior, papel que desempeña Sócrates con respecto al esclavo. El cuadrado pintado y las preguntas de Sócrates son el agente exterior necesario para que afloren en el esclavo las opiniones verdaderas y se conviertan en episteme; el "a priori" de Platón no es, pues, pura espontaneidad del espíritu. En el proceso de conversión de las opiniones en episteme interviene la reminiscencia, el ἀναλαμβάνειν... ἐπιστήμην de sí mismo, es decir, un acordarse de lo que el alma ha visto antes de nacer. El proceso de la reminiscencia indica el porqué de una cosa, y por qué no puede ser de otro modo; este proceso proporciona a las opiniones verdaderas un fundamento firme para que se puedan justificar - λόγον δίδουαι - como episteme por el saber de sus causas - αἰτίας λογισμῷ - (98 a). En el Menón la opinión correcta y la episteme indican sólo una diferencia de grados en el conocimiento; es posible la transición de la opinión recta a la episteme. Sin embargo, la episteme se diferencia de la opinión correcta en que ésta, si no está ligada por un razonamiento, basado en la reminiscencia en cuanto a su justificación o fundamento, se va, como se van las estatuas de Dédalo si no son ligadas (97 d-e), mientras que aquella permanece.

El Protágoras, al contrario que el Menón acerca la virtud y la episteme. Este diálogo comprende también una parte negativa y otra parte positiva; Pero, aquí, la discusión, en lugar de seguir una línea sinuosa y bastante tormentosa -elevándose brus-

camente hacia la episteme para después caer por tres veces sobre el terreno de la opinión-, describe un nuevo y doble trayecto: dos líneas que, partiendo juntas de dos puntos opuestos, avanzan simultáneamente la una hacia la otra, se acercan, se cruzan, después se separan de nuevo, de tal suerte que los dos adversarios intercambian en el curso de la discusión sus puntos de vista: Sócrates, al principio, y Protágoras, al final, declaran: La virtud no es una episteme; Protágoras, al principio, y Sócrates, al final, afirman: la virtud es una episteme. En tal ma. rea de posiciones ¿dónde encontrar la opinión de Platón? ¿Quizás en las declaraciones de Sócrates al final del diálogo? Pero, entonces, Platón estaría de acuerdo con Protágoras; incluso, podría decirse que Platón nos estaría presentando a Sócrates adoptando, al precio de un largo esfuerzo dialéctico, lo que Protágoras había conseguido desde el principio del diálogo. Es necesario, para ver claro en este entrelazado de proposiciones diversas, examinar una por una las opiniones de los dos adversarios.

La sofística o, lo que viene a ser lo mismo aquí, la política para Protágoras es una *techné*. Pero esta *techné* difiere de las otras por su origen: viene directamente de Zeus, y, por su naturaleza, está repartida universalmente, es decir, es necesaria a todo hombre digno de este nombre. Tiene su objeto propio: la virtud, la cual también está concedida a cada hombre; semejante a la lengua maternal, la virtud no puede propiamente ser enseñada, si no simplemente ser desarrollada en otro. Tal es la opinión del sofista al comienzo del diálogo. Al final, como ya hemos dicho anteriormente, Protágoras cambia de punto de vista; declara: la virtud no es una episteme, lo que viene a decir: la

política no es una techne.

Esta última opinión es la misma que la de Sócrates al principio: la virtud, declara, no puede ser enseñada; es un conocimiento divino. Pero también él modifica pronto su punto de vista y vuelve al final del diálogo a la opinión protagórica del principio, al afirmar: la virtud es una episteme.

De estas dos discusiones que se cruzan, la una conduce a un resultado negativo, la otra a un resultado positivo; encontramos aquí el doble punto de vista que hemos visto en el Menón: la virtud, concebida como una realidad histórica, personal, individual, y, como tal, concebida diferente de la episteme; después, considerada como una realidad filosófica y racional, y, esta vez identificada con la episteme. El primero de estos razonamientos, el que hace Protágoras, reproduce el que en el Menón sirve de base a todo el diálogo: define una opinión; el segundo, el que hace Sócrates, reproduce el que en el Menón aparece por tres veces y nos conduce a las nociones de justicia y de episteme por una explicación: define una episteme.

La primera de estas dos discusiones induce a Protágoras -como a Cármides, Eutifrón, Ión y Menón- a diferenciar de la episteme una noción que corría el riesgo de identificarse con ella: una vez más Sócrates muestra a su adversario que esta noción comporta una generalización arbitraria; hemos visto que en el Menón la virtud no podía ser identificada con la justicia, puesto que aquella contenía a la justicia como una de sus partes; aquí, la virtud no puede ser identificada con la episteme, porque, al parecer mismo de Protágoras, contiene a la episteme como una de sus partes ⁵³; por otra parte la virtud difiere por

naturaleza de la episteme; en otras palabras, la virtud difiere por naturaleza de la episteme, la cual es siempre victoriosa sobre el mal y el placer; así Sócrates muestra a Protágoras que la episteme no es tal y como se la representa, y que no se puede identificar con la virtud. A lo largo de la discusión Protágoras conserva sin cambiar su concepción de la virtud, pero modifica su concepción de la episteme. He aquí, por qué la discusión desemboca, como en el Menón en una definición de la opinión, la cual excluye la identificación de la virtud con la episteme.

Pero, durante este tiempo, también Sócrates, y de una forma inversa, evoluciona. Su punto de partida está representado por la virtud que Protágoras ha mencionado; esta virtud no puede identificarse con la episteme, pues Sócrates conoce la verdadera naturaleza de la episteme. Pero, a lo largo de la discusión, poco a poco acerca las dos nociones, o más bien modifica la noción de virtud de manera que se pueda confundir, y después identificarse completamente con la noción de episteme la cual no cambia para Sócrates. Es así que vemos eliminar de la noción primitiva de virtud todo lo que no es la episteme misma, todo ese contenido irracional que Protágoras creía descubrir en ella. Sócrates se detiene por un momento sobre esta conclusión: la virtud es una episteme; de igual manera en el Menón, afirma en un cierto momento: la virtud es la justicia; en los dos casos ha separado la noción primitiva y ha rechazado todo lo que había en ella de incompatible con la episteme. Sócrates conserva siempre sin cambiar su concepción de la episteme y modifica su concepción de la virtud. Así la conclusión es esta vez positiva.

En ningún momento del diálogo Sócrates y Protágoras están de acuerdo, pues la divergencia que les separa no se reduce a la significación de la palabra ἀρετή sino también a la palabra ἐπιστήμη. Si la última opinión de Sócrates reproduce la primera opinión de Protágoras, es por el juego de una doble contradicción. Hemos mostrado que, al comienzo del diálogo, los dos interlocutores no se ponían de acuerdo sobre el significado de la palabra episteme; que esta era la causa de su falta de entendimiento sobre el sentido de la palabra virtud: si ahora acercamos el final de la discusión al comienzo, se constatará evidentemente que los dos interlocutores no estaban de acuerdo ni sobre el sentido de la palabra virtud ni sobre el de la palabra episteme; y se comprenderá que ambos pudiesen afirmar: la virtud es una episteme; han perdido completamente el contacto que hacía posible aún su desacuerdo; no hablan el mismo lenguaje; el uno dice: la falsa virtud es una falsa episteme; el otro dice: la verdadera virtud es una verdadera episteme.

Sin embargo, Sócrates constata, no sin razón, una analogía entre el pensamiento de su adversario y el suyo.

Desde un punto de vista externo, las dos nociones de episteme, que cada uno representa, se parecen: las dos veces se trata de un conocimiento de origen divino, y ambas tienen también la aprobación de la divinidad: la episteme de Protágoras proviene de Zeus; la episteme de Sócrates ha recibido la aprobación expresa de la Pitonisa; en otras palabras, las dos epistemes son universales, indispensables, repartidas entre todos los humanos; pero también ambas permanecen inconscientes en la mayor parte de los individuos, a los cuales es necesario revelár-

selas.

Sócrates y Protágoras han recibido el don, no de comunicar la episteme, pues estando en todos nadie la posee, sino de indicarla a los otros hombres. Esta episteme tiene un objeto que le es propio y, si es verdad que es superior a los otros conocimientos sin embargo no debe ser concebida como la suma enciclopédica de conocimientos particulares.

De esta forma Protágoras, en la definición que da de su techne -la sofística-, parece llegar a alcanzar las cotas de Sócrates al oponerse como él de una parte a la tradición, de otra parte a Hippias y a los enciclopedistas. Así no resulta asombroso ver a Sócrates, que siente a pesar de todo que el sofista no es su aliado, obligado a sostener al comienzo una opinión netamente contraria a la que él cree verdaderamente justa, cuando declara que la virtud es divina y que no puede ser enseñada. Ciertamente, esto es lo mismo que afirma en el Menón, pero sabemos que en este diálogo, al definir la virtud como una opinión recta, no desvela el fondo de su pensamiento, "pues la virtud" de la que habla no es una excelencia filosófica, sino esa falsa noción de virtud que la tradición ha repartido. De igual manera ocurre en el Protágoras: Sócrates, para quien la excelencia auténtica no puede ser otra que la episteme filosófica, no vacila en sostener la opinión contraria, a fin de mostrar a su adversario que se forma una idea falsa de esta excelencia -que él identifica con la ciencia sofística- y a fin de dar un impulso a la discusión que, sin esto, no hubiera tenido motivo para ponerse en marcha.

Pero esta analogía exterior, que avecina por un instante

las teorías socráticas a los principios sofísticos, se transforma en una oposición irreductible cuando se examina la cuestión filosóficamente. La "episteme" del sofista no es en el fondo sino una opinión travestida, más cercana de la physis que de la verdadera episteme. La "virtud" de Protágoras no tiene de episteme más que la fachada.

¿Cómo encontrar, pues, la verdadera episteme? Es necesario comenzar por purificar el concepto de virtud de todo lo que contiene de irracional, de todo lo que es sólo physis o poder - *δύναμις* -, es decir, del coraje, la sabiduría moral, la piedad, la justicia. Una vez hecho esto, se deberá analizar la parte racional que nos ha quedado -es decir, la verdadera episteme-, liberarla, darle toda su generalidad; y esta liberación tendrá por efecto la reinserción en el concepto depurado de los aspectos de valor, de autocontrol, de justicia y de piedad que sean compatibles con la verdadera episteme; en la virtud así obtenida, como en la virtud tradicional, estas cuatro partes encontrarán su lugar, pero, en vez de ser distintas de la verdadera episteme, estarán penetradas por ella, de tal manera que dejarán de ser distintas unas de otras: he aquí, el lingote de oro al que se parecen las partes de la virtud.

Esta verdadera virtud, obtenida por una eliminación, seguida de una generalización, en cuanto que el lingote de oro representa el todo, no es ya la "virtud" tradicional, sino el conocimiento del placer y del dolor, la cual se opone a la noción primitiva de la virtud como el conocimiento del bien y del mal se oponía a la sabiduría moral de Cármides.

Esta conclusión, lejos de reproducir la primera definición

de Protágoras, se opone a ella completamente, pues la reduce a una parte del dominio completo de la opinión, al situar la verdadera virtud en el dominio abstracto de la episteme, y al no ser posible ningún compromiso entre los dos mundos de la opinión y de la ciencia.

He aquí, cómo podríamos resumir la argumentación que se realiza en el Protágoras sobre la episteme y la virtud:

Comienzo: dos conceptos distintos de episteme y uno de virtud, a saber:

ἀρετή tradicional	{	Sócrates: es una fuerza divina, y humanamente incommunicable,
		Protágoras: es una "episteme".

Mitad: Sócrates demuestra a Protágoras que está en posesión de un concepto falso de episteme.

Final: dos conceptos de virtud y uno de episteme, a saber:

Sócrates: la ἀρετή -filosófica- es una episteme -filosófica-.

Protágoras: la ἀρετή -tradicional- no es una episteme -filosófica-.

En el Protágoras parece ser que, según la opinión de Sócrates, el conocimiento experto acerca de cómo hacer algo, hace que el hombre sea más valeroso, pues solemos condenar lo que no está basado en un conocimiento experto, considerándolo sólo una temeridad. En este sentido podemos decir que Platón consideró

que las teorías epistemológicas de Protágoras estaban echadas por tierra, pues la "episteme" no conoce qué es el placer y el dolor.

Ahora bien, Protágoras y Sócrates están de acuerdo en decir que es falso que un hombre pueda alguna vez dejar de hacer lo que "el conocimiento le aconseja", aunque no se examina cómo el conocimiento puede aconsejar algo.

Si la salvación de nuestra vida depende de saber elegir el mayor placer, entonces debe depender de la medida, y por lo tanto de algún tipo de habilidad o conocimiento.

Según Crombie, en el Protágoras, el hombre bueno sabe -conoce- cómo usar correctamente las cosas, es decir, tiene una lista de "instrucciones para el uso", que es correcta. Pero nos resulta muy difícil creer que Platón se hubiera contentado con describir como episteme verdadera algo que consiste en la posesión de meras reglas concretas; y de todas formas ¿qué es lo que las hace ser correctas? La episteme es la comprensión de cómo y qué son las cosas, y no de cómo deberían ser.⁵⁴ y el Protágoras es el primer diálogo que da prioridad a los hechos -valores relativos del placer-, en los cuales el hombre bueno es experto. Este diálogo explica cómo puede haber episteme de las cosas buenas y malas, nos dice qué es la episteme, explica cómo un hombre no puede obrar mal deliberadamente, e incidentalmente indica por qué el filósofo debe gobernar.

Sócrates y Protágoras están de acuerdo en que la episteme es la que debe "gobernar" en un hombre, y no se la puede "dejar a un lado". También están de acuerdo en que esta episteme puede darnos instrucciones sobre qué hacer, cómo actuar. Si observa-

mos el Menón, (97 d) vemos que lo que caracteriza a la opinión, cuando se la compara con la episteme, es que la opinión puede abandonar a un hombre, mientras que la episteme es fija, pues incluye la comprensión de la razón del acto ⁵⁵.

Así pues, afirmamos que en Platón cuando algo se capta indirectamente, sin claridad, y sin seguridad debe ser llamado opinión; en cambio la episteme consiste en comprender lo que es inteligible en las cosas y en las proposiciones acerca de las cosas.

Los juicios, que no sólo son inestables, sino también han sido captados indirecta y confusamente y nos son ejemplos de comprensión, son opiniones. Esto explica, por ejemplo, por qué la opinión moral ofrece sólo un control inseguro sobre la acción, mientras que la episteme moral tiene que ser inevitablemente obedecida; explica también, como dice Crombie no sólo por qué la episteme moral ha de ser obedecida, sino también cómo puede dar órdenes, cómo es relevante para elegir.

La episteme moral hace caso omiso de conceptos opacos como "correcto" o "incorrecto", los cuales deben ser substituidos en la mente del filósofo por algo más preciso y acerca de lo cual puede establecerse una teoría.

Ahora bien, debemos preguntarnos ¿qué es el arte de la medida o la episteme del placer? ⁵⁷. Platón no nos lo dice, pero creo que podemos asumir que la respuesta está en la República y en Filebo. La episteme del placer sería una rama de la psicología, pues las equivocaciones que el hombre carnal hace en campo del placer, las equivocaciones que le inducen a vivir mal, se deben a la confusión entre satisfacción del apetito

y placer; no podría equivocarse así, si supiera qué es el placer.

Platón está convencido de que hay una forma de vida preferible a las demás, en el sentido de que cualquier persona que se pase a ella llegará a admitir que su placer ha aumentado con el cambio, y no cuerrá volver a cambiar. Puesto que esto no puede ser empíricamente determinado, debe ser "demostrado" mediante la reflexión racional acerca de la naturaleza del placer, y acerca de cómo difiere de cosas como la gratificación del apetito, con la que fácilmente puede confundirse. Así pues, esta reflexión racional es "saber cómo medir los placeres", lo cual implica "un saber qué es el placer".

A lo largo del Protágoras, Sócrates pone en evidencia que Protágoras no sabe ni en qué consiste la episteme, ni de qué partes consta, ni siquiera sabe que puede enseñarse, y queda bien claro que el sofista no es capaz de resolver el problema de la episteme moral, que Sócrates estaba buscando.

Podemos decir que lo que lleva a Sócrates a concebir la episteme como una especie de actividad técnica, es su insatisfacción con la concepción falsa que de la episteme tiene Protágoras.

Hay un aspecto que contribuyó sin duda no poco a que Sócrates recurriera a las *technai*, al intentar delimitar el concepto de episteme. Es evidente que Sócrates se interesa por las técnicas en el Protágoras, no sólo en cuanto son un saber seguro y especializado, sino también en cuanto son un saber "exacto".

En otros momentos del diálogo Sócrates alude a las cien-

cias exactas como la aritmética o cálculo, la geometría y el arte de pesar o de medir. Pero, Sócrates está buscando una episteme que sea no sólo especializada, sino también exacta, que no se equivoque -anamarteton-.

En el Protágoras nos encontramos con que, si nuestra felicidad dependiera de la elección entre la mayor o menor de dos cosas, o entre el número par o impar, seguramente el arte de medir nos resolvería el problema. Pero si es verdad que, como dice Protágoras y el vulgo, la felicidad depende de la opinión recta de los mayores placeres, entonces la norma de conducta será una especie de metretike, un "arte de medir placeres"; y si es un arte de medir, será una episteme exacta:

"ἐπεὶ δὲ μετρετική, ἀνάγκη δήπου εἶχεν καὶ ἐπιστήμη." (357b).

Así pues, el arte de medir los placeres constituye una clase de conocimiento-episteme. Al concebir Sócrates la episteme como análoga a la techne, aspiraba conseguir para aquélla las garantías que en ésta veía: racional, especializada, fundada en principios objetivos, seguros, exactos, infalibles. Pero este ideal era demasiado perfecto para que se pudiera conseguir ⁵⁸.

Hay otra razón, sin duda muy importante, para que Sócrates se encariñara con la analogía técnica a la hora de concebir la episteme. Nos estamos refiriendo a que las technai, además de saberes especializados seguros y exactos, son prototipos de actividad teleológicamente orientada; el "technites" ordena su actividad con arreglo a un fin pre-conocido y pre-apetecido.

Al concebir Sócrates la episteme como una especie de "técnica", la orienta teleológicamente. De esta manera se explica

mejor que Sócrates concibiera la virtud como una episteme, un "saber hacer", "saber cómo conseguir", un saber práctico. Sin embargo, Sócrates barrunta que la episteme no puede quedar reducida a un mero saber cómo conseguir algo, "cómo hacer algo". De ahí, que en el Menón la analogía se establezca no ya con las technai, sino con las matemáticas, las cuales proporcionan el elemento teórico que necesita el verdadero concepto platónico de episteme.

Por esta razón, no podemos estar de acuerdo con J. Vives quien inspirándose en la obra de Gould, reduce el concepto de episteme en el Protágoras a un mero "saber práctico" ⁵⁹.

Como la sofística para Hippias y la poesía para Ión, la retórica constituye, desde el punto de vista de Gorgias, una ciencia universal, aunque provista de su objeto definido; Gorgias estima que la retórica engloba y supera a la vez a todas las artes, que el orador puede ocupar el puesto del médico, del jurista, del financiero, etc. (452 c)

Encontramos en él el deseo de poseer un conocimiento que sea la clave de todos los otros. Sócrates tiene su propia idea al respecto: la retórica no es un arte, por la simple razón de que no tiene objeto propio: análoga a la poesía ha creído tener un objeto robando un fragmento del suyo a cada arte: pero este objeto no tiene ninguna realidad. El orador cree hablar de todo con competencia y, en realidad, está hablando de lo que otro conoce mejor que él: todo lo que puede decir el orador está ya contenido en la medicina, la geometría, etc.

Así pues, lo mismo que la poesía, la sofística y la virtud tradicional, la retórica no es un arte: no está formada de par-

tes semejantes entre ellas y semejantes al todo, como las de un lingote de oro, sino de partes de semejantes, como las de la cara. Estas partes no pueden mantenerse reunidas sino por una fuerza exterior a ellas, por una dynamis, mientras que el verdadero arte debe su cohesión y su unidad a la lógica interna de su composición.

La retórica es más bien una experiencia - ἐμπειρία -; artificialmente desgajada de un conjunto de nociones empíricas, desarrollada en el individuo por la sola práctica, es análoga a la pretendida virtud que Menón había sacado del ejemplo sensible, histórico, irracional de Temístocles y de Pericles.

Tal es la significación de la primera parte del diálogo, parte crítica, que nos enseña en qué difiere la retórica tradicional de la episteme. Una vez conseguido este objetivo, podemos alejarnos de esta retórica terrestre e irracional e intentar elevarnos hasta la noción abstracta correspondiente, hasta la retórica filosófica, hasta la episteme.

Pero, sobre este nuevo terreno al que Sócrates se empeña en subir la discusión, sólo cuentan los argumentos de la lógica pura; así, mientras Calicles opone a Sócrates un argumento de hecho, a saber, el innegable poder -dynamis- de la retórica sobre las multitudes, no responde, como se podía esperar, comparando este poder con el poder de los encantamientos, ni tampoco asimilándola con un don divino; simplemente niega la existencia de la retórica.

Pues, en el dominio de los conceptos adonde la discusión se ha elevado, la dynamis irracional es inexistente: la retórica no es un poder, pues no mira al bien de su objeto, como

hace toda verdadera arte; el único poder real se encuentra en la episteme y en la verdad, en cuanto objeto conocido.

Lo curioso es que Sócrates hace aceptar sin grandes esfuerzos a sus adversarios que la retórica no es un arte: Gorgias no protesta, y eso que acaba de hacer un elogio de la retórica; Polo responde a Sócrates, el cual trata a la retórica como producto de la experiencia: ¡Qué importa, si es un medio de conseguir lo agradable!, de la misma manera, Ión se declaraba muy feliz de que la retórica fuese un don divino. Evidentemente ni unos ni otros prevén las consecuencias a que les va a llevar esta sola concesión: el abandono del nombre de arte para su "conocimiento"; no se dan cuenta de que Sócrates considera a las artes como la única realidad humana válida, y que al negar la retórica el derecho de ciudadanía entre las artes equivale a negar la retórica.

Hay, pues, entre los sofistas y Sócrates un mal entendido sobre el sentido de la palabra techne, malentendido que éste remarca enseguida, al mismo tiempo que trata de disiparle; para mostrar que no está haciendo una querrela vana de palabras se ve en la obligación de introducir en la discusión la capital distinción entre arte y experiencia, la cual hace de la retórica una vulgar adulación.

Ahora los adversarios han comprendido, y le siguen sobre el terreno de la reflexión abstracta; lo que tratan de oponer ahora no es un argumento de hecho, sino un verdadero sistema filosófico. Sócrates niega a la retórica todo poder real: se intenta que Sócrates admita la existencia de este poder, el cual es erigido en ley natural. Pero Sócrates no se deja ven-

cer por tan poca cosa; respondiendo inmediatamente, obliga a su adversario a confesar que la episteme está por encima de la ley natural, por lo tanto sobre el pretendido poder.

Sócrates resulta vencedor; nada hay que se oponga a la distinción que ha hecho anteriormente entre la adulación y el arte. Puede, por lo tanto, con toda tranquilidad, declarar que, de una parte, la retórica es una adulación, y que, de otra parte, la verdadera política, es decir, la episteme correspondiente a esta adulación, existe; sin embargo, se apresura a añadir, por otra parte, que es muy difícil encontrarla y que él es uno de los pocos que posee la episteme.

Así la discusión termina una vez más con este doble resultado: 1) la noción presentada al principio -la retórica- no es una episteme. 2) Existe una episteme verdadera que se opone a la falsa noción de la retórica. La episteme y la techne se oponen de una parte a la experiencia que agrupa sin orden las realidades irracionales que mantiene reunidas por efecto de un poder exterior a ellas, y no por su atracción natural y lógica, de otra parte a la verdad divina, sobre la cual el hombre no tiene ningún poder. Así pues, la episteme y la techne representan el grado supremo del conocimiento y de la actividad humana. Pero, ¿quiere decir Platón que el conocimiento humano es superior a la verdad divina? a esta cuestión podemos responder, en cierta forma, afirmativamente. Ión el rapsoda era feliz al saber que su arte es un don divino, estimando que aquello que viene de los dioses es superior a todo lo demás; también se puede objetar que la política, concebida como una opinión divina es la que poseen Temístocles y Aristides, es decir, la de los más

grandes hombres que Atenas ha producido.

En el Menón, donde se definen las relaciones de la opinión recta, es decir, del conocimiento divino y de la episteme, o conocimiento humano, estas dos órdenes de realidades son declaradas en la práctica con una utilidad igual. Así pues, sobre el terreno de la utilidad práctica sólo, el conocimiento divino y la episteme humana son equivalentes. En otras palabras, mientras que la episteme humana se adquiere de una vez por todas, la opinión, concebida como una inspiración (99 c- 100 a), es pasajera y está reservada a los elegidos.

Así, deben cumplirse dos condiciones para que en un individuo sean equivalentes la episteme filosófica y la opinión:

- 1) Que se considere sólo su utilidad práctica.
- 2) Que exista en ese momento concreto la opinión recta.

De aquí resulta que la virtud, la poesía, sólo son útiles en los instantes en que son opiniones rectas, es decir, cuando el hombre está inspirado por la divinidad; sólo en ese momento se confunden con la verdadera episteme; y además esta semejanza es completamente "práctica". La verdadera episteme o conocimiento aventaja a la opinión recta en que es siempre útil, y tanto en la teoría como en la práctica. Si las conclusiones del Ión y del Menón parecen contener un elogio de la poesía de Homero y de la virtud de Temístocles, es porque se considera esta virtud y esta poesía en los momentos favorables en que han sido divinas e idénticas a la verdadera episteme; en sí misma la verdadera episteme permanece muy superior a la opinión recta.

Lo que acabamos de decir nos va a permitir precisar nuestras conclusiones, y, más particularmente, resolver una contra-

dicción contenida en el Menón y en el Gorgias. Parece extraño que Platón, al hablar de los grandes hombres de Estado atenienses, declare en el Menón que fueron buenos políticos - ἀγαθοὶ καὶ πολιτικά - (93 a), mientras que en el Gorgias ha sostenido la opinión contraria - οὐκ ἄρ' ἀγαθὸς καὶ πολιτικός (516 c).

En el Gorgias nos encontramos de lleno en una discusión abstracta: la dialéctica ha abandonado, después de un largo período, el mundo de las nociones tradicionales y se ha colocado en el de los puros conceptos. En este momento de la discusión se introduce el ejemplo de Temístocles. Pero la política de Temístocles es una noción tradicional, histórica, no filosófica. Observado desde las alturas abstractas a las que la dialéctica nos ha hecho subir, ¿no es natural que sea una figura humilde?; pero en los mejores momentos, es decir, cuando, divinamente inspirado, está en posesión de la opinión recta, la cual tiene una utilidad práctica, esta utilidad no significa nada en el mundo de la discusión filosófica. En estas condiciones no nos asombra que Sócrates declare que Temístocles no fue un buen político.

En el Menón, al contrario, la discusión permanece sobre el terreno de las ideas tradicionales; no se trata de definir la virtud filosófica, sino la virtud tradicional e histórica. Desde este punto de vista no se puede negar que Temístocles haya sido un político destacado y que la utilidad práctica de su influencia -pues la opinión recta es prácticamente útil- haya sido grande. Es necesario remarcar además que, en el Menón, Sócrates intenta demostrar que la virtud es incommunicable y que los hom-

bres de Estado no han podido transmitirla a sus hijos. En el Gorgias, al contrario quiere mostrar que los hombres de Estado no han podido mejorar el alma de sus subordinados.

Así, y una vez más, la contradicción, evidente en la forma, no atañe al espíritu del diálogo. Platón, como ciudadano que era de Atenas, admiraba a Temístocles; pero, en cuanto filósofo renovador y realista-idealista, se ve forzado a censurarlo. Lo mismo sucede con respecto a Homero: en el Ión, diálogo "negativo" como la mayor parte del Menón, juzga a Homero en función de la opinión recta, y, sin embargo, no deja de admirarlo, de declararlo divino. Más tarde, sin embargo, le negará un puesto en su República ideal, porque entonces juzgará las cosas desde el punto de vista de la episteme filosófica.

Como Temístocles, Homero es, en ciertos instantes de inspiración y prácticamente, igual al filósofo; pero filosóficamente son distintos. Y cuando Sócrates alaba a Homero, cuando alaba a Temístocles, no tiene en cuenta toda la obra completa de estos hombres, sino lo que, en esta obra, ha reproducido prácticamente a la episteme, a saber, la opinión recta.

Pero esta opinión recta, sobre la cual Platón se detiene, y la cual ocupa el lugar intermedio entre la verdad filosófica y el error, ¿existe de hecho? esto es algo que no se prueba.

Se encuentra en los hombres útiles a las ciudades "si es que éstos existen" (98 c). De cualquier manera, lo que está claro es que la opinión recta es diferente de la verdadera episteme, en el sentido de que aquélla no está encadenada por la reminiscencia en el alma. En la mitad de la discusión del Cármides (172 c), hemos visto que Sócrates suponía la existen-

cia de una episteme universal, infalible y estable. Esta es una opinión recta que, además, está encadenada. Y, sin embargo, no es aún una episteme, pues el encadenamiento no se hacía en el alma y por la reminiscencia. Así, incluso suponiendo que el poeta y el político fueran constantemente inspirados por los dioses, su conocimiento no sería una episteme, pues el encadenamiento de ésta jamás se produce por una fuerza exterior.

De esta manera Platón es en definitiva mucho menos severo de lo que pueda parecer con Temístocles y con Homero. Cuando hace el elogio de la opinión recta de origen divino, lo hace en virtud de una restricción sobreentendida: se reserva siempre el derecho de examinar la cuestión de nuevo bajo un ángulo teórico, y de modificar su juicio, cuando filosóficamente lo cree conveniente.

Basándonos en el análisis que hemos venido haciendo, podemos afirmar que la episteme presupone, al contrario que la *empeiria*⁶⁰, información -awareness- de lo que uno está haciendo y destreza para dar una explicación -logos- de ello. En el Tee-teto, tendremos ocasión de ver que la episteme es tentativamente identificada con la opinión verdadera acompañada de un logos. Sin embargo, esta "pretensión" es rechazada en el curso del diálogo, al no ser una caracterización suficiente del conocimiento -en el sentido de episteme-; pero, la habilidad de dar una explicación racional de lo que uno opina, para Platón, era sin duda una condición necesaria del conocimiento.

Platón no era el único que estaba en esta posición; así, por ejemplo, Jenófanes dice:

"Ningún hombre conoció ni conocerá nunca la verdad sobre

los dioses y sobre cuantas cosas digo; pues, aun cuando por azar resultara que dice la verdad completa, sin embargo, no lo sabe" (Fr. 34) ⁶¹.

Este es el espíritu en que, según creo, debemos entender las afirmaciones de Platón (Sócrates) acerca de los poetas, pues "dicen cosas hermosas, pero no conocen nada de lo que dicen" (Apol. 22 c).

En el Menón, la crítica está dirigida a los estadistas: "no tienen episteme de nada de lo que dicen".

Creemos que no se debe interpretar esta afirmación desde el punto de vista de que Platón se fue haciendo más pesimista a medida que fue avanzando en edad, y que fue dando más importancia cada vez a la mera opinión verdadera y a la empeiria, como vehículos de la persuasión no--racional necesaria para mantener el orden social.

El hablar de información o de explicación en relación con la episteme nos sugiere inmediatamente la cuestión: ¿Información de qué? ¿Explicación de qué? Si tal vez una "habilidad" puede ser episteme con tal de que vaya acompañada de "un juicio universal acerca de una clase de objetos", ¿acerca de qué versará este juicio?.

Ya hemos apuntado anteriormente que la actividad de un artesano era un importante modelo conceptual para los griegos, especialmente para Sócrates y para el joven Platón. Ahora bien, ¿cuál es el conocimiento que facilita a un artesano la práctica de su oficio? la respuesta más simple es: "el conocimiento de sus propios productos, de su naturaleza". El conocimiento de los zapatos facilita a un zapatero la producción, y lo mismo

pasa con cualquier otro oficio.

De acuerdo con Platón, lo que hace que la actividad de un artesano sea una episteme es que no actúa al azar (Gorgias 503 d-e), sino "con la mirada en su objeto", es decir, "con el propósito de dar una cierta forma a lo que está haciendo". La información de esta forma es, pues, concebida como el quid, la clave del enigma de la habilidad de un artesano.

Así, la esencia de una habilidad o destreza productiva y, por una generalización tácita, de cualquier habilidad racional es vista en la información -awareness- de su fin y de la naturaleza de este fin. En la medida en que podemos generalizar esto, hemos obtenido una respuesta a la cuestión, que nos hacíamos en el capítulo primero, sobre lo que puede constituir el eslabón que une el "conocer qué" y el "conocer cómo" en el concepto de episteme.

En toda actividad artesanal, conocer cómo producir X y conocer qué es X están inseparablemente unidos para el joven Platón -aunque puedan separarse tal vez en la literatura griega anterior a él-. Podemos comprender que el "conocer qué", aspecto que aparece en el concepto de episteme, es, por otro lado, de una especie muy particular: se trata de un conocimiento de esencias o definiciones, es más bien un "conocer qué" que un indiferenciado "conocer que".

NOTAS

Capítulo segundo

- 1 Sin embargo, episteme aparece otras veces al lado de σοφία, y en varias ocasiones ésta sustituye a episteme, lo cual implica un progresivo carácter teórico de la episteme (Cfr. 349 b,1).
- 2 Cfr. la nota 8 del primer capítulo de este trabajo.
- 3 J. B. Gould: "La generalización a extraerse de este examen del uso referencial de las palabras en relación con las cosas en la ontología platónica es, según creo, que todo, lo que Platón creía que existía es un individuo y que cada palabra referencial es como un nombre propio o una expresión referencial única. Cada Forma es un individuo..." Palabras y cosas en Platón, p. 114.
 "Evidentemente, el uso referencial difícilmente agota las clases de usos que se pueden dar a las palabras, ya que, típicamente, nuestra razón principal para referirnos a algo o a alguien es que de ese modo podamos decir algo de la persona o de la cosa. Y cuando decimos cosas sobre personas u objetos, explotamos una propiedad que tienen las palabras, que se suma a, y que no es necesariamente exclusiva de, sus propiedades referenciales, que es la propiedad de tener un significado... Deseo mostrar, primero, que Platón reconoce el poder significativo de las palabras..." o. c. p. 115.

4 L. Robin: "La conclusion, c'est donc que cette sorte de réalité est réellement μεταξὺ οὐσίας τε καὶ τοῦ μὴ εἶναι (479 c) et que par conséquent, ce n'est pas une réalité solide, mais au contraire une réalité vagabonde, et dont le monde d'existence est justement d'osciller perpétuellement entre les deux extrêmes, de rouler, comme dit Platon, d'un bord à l'autre. Ce domaine de la mobilité comme telle est celui de la multiplicité comme telle: multiplication in dé-finie de la même essence, multiplication infinie de ses caractères, puisqu'alors elle devient susceptible de présenter ceux qui lui appartiennent en propre et aussi bien leurs contraires. Quiconque veut se tenir sur ce domaine et se refuse à reconnaître partout une existence en soi et séparée, se condamne à n'émettre que des opinions et à ne posséder aucune connaissance. On l'appellera philodoxe, c'est-à-dire ami de l'opinion, et on nommera philosophe celui que ses préférences portent au contraire dans chaque cas vers la considération de l'existence en soi.- Ce qu'enseigne ce texte important, c'est d'abord une idée sur laquelle nous reviendrons par la suite, savoir qu'il y a une échelle de l'être et par conséquent des degrés, et, puisque c'est de l'être que dépend la connoissance, que pour celle-ci il doit y avoir de même une échelle et des degrés. En second lieu, l'opposition science-opinion y est très fortement marquée et ramenée à l'opposition un-multiple, immobilemobile. Par suite, il semblerait que le philosophe, ce soit le Parménidéen, le philodoxe l'Héraclitéen, l'un partisan de l'être, de l'unité, de l'immobilité, l'autre du devenir, de la multiplicité, de la mobilité. Mais, précisément parce qu'il conçoit des degrés dans la réalité de l'être, Platon n'adopte pas la position de Parménide: le domaine de la δό-ξα n'est pas celui du non-être et forcément de l'erreur. Platon est donc ontologiste, mais il ne l'est pas à la façon des Eléates. Pour la même raison, il n'adopte pas non plus la position de Protagoras ou d'Héraclite, puisque l'expérience est une manifestation de l'être et se rapporte à lui comme le relatif à l'absolu: il y a donc chez Platon un phénoménisme, mais qui n'est pas celui de Protagoras. L'expérience n'est pas ce qui s'oppose à l'être, elle en est un degré". Les rapports de l'être et de la connoissance, p. 5.

J. Vives: "Recapitulando los principales elementos nuevos que aporta el Gorgias a la antigua concepción técnica de la moral, podríamos decir que empiezan a manifestarse una serie de distinciones sobre las que se fundará la dicotomía dualista que es una de las características más constantes en el pensamiento platónico ulterior; a saber, la distinción entre pistis y episteme, que implica la distinción entre realidad y apariencia, ser y parecer; la distinción entre placer (satisfacción subjetiva aparente) y bien (tó béliiston, satisfacción objetiva y real); la correspondiente distinción entre empeiria y techne, y, finalmente, la determinación del objeto de ésta, concebido como un conocimiento de la physis y de las causas que en ella actúan, o bien del orden que le es propio; y como garantía de la posesión de este conocimiento, la capacidad de dar razón del mismo en el careo dialéctico". o.p., p. 124.

5 J. Vives: "Digo "tenderá" porque en vano ha de buscarse en Platón una terminología especializada y fija. Junto al nuevo sentido especializado de episteme, del que hablo en el texto, -que se explica detenidamente en Rp. 476 c y sgs- Platón puede seguir hablando en el sentido vulgar de una ciencia sujeta a mutación, como en Smp. 207 e. La naturaleza filosófica de episteme se discutirá ex profeso en el Tee-teto." o.c., p. 189, nota 7.

6 G. M. A. Grube: "Sócrates procede a recitar la existencia de cualquier diferencia esencial entre las distintas formas de bondad, intentando reducirlas una a una a la misma forma de conocimiento. Sus argumentos son puramente lógicos, al no analizar aquí la naturaleza u objeto de este conocimiento... Comienza intentando forzar a Protágoras a admitir la identidad de la piedad con la justicia por medio de una falacia, la confusión de sobra conocida entre un juicio predicativo y un juicio de identidad, confusión que no se aclara definitivamente hasta el Sofista ("la piedad, dices, no es igual que lo justo, luego es igual a lo no-justo, y, por tanto, es injusta", 231 a-b). Protágoras se percata de ello, si bien se ve forzado a admitir que ambas virtudes tienen mucho en común. La actuación de Sócrates mejo-

ra algo al tratar de la moderación, por más que su argumento continúa siendo verbal, al depender ampliamente a la raíz griega común a las palabras sabiduría y moderación (φρόνησις y σωφροσύνη) y su contrario (& φροσύνη).⁷ El pensamiento de Platón, p. 334.

7 W. Jaeger: "Permitásenos que, por razones de brevedad, conservemos la traducción tradicional de las palabras griegas areté y epistémé por "virtud" y "saber", respectivamente, aunque ambas expresiones sean igualmente equívocas, por tener las conocidas acepciones concomitantes modernas que las palabras griegas no tenían. Quien no tenga la suficiente independencia de juicio... para no dar a la palabra "saber" el sentido que tiene en la actualidad la palabra "ciencia", sino el significado esperitual de los valores, de lo que los griegos llaman frónesis, no saldrá ganando nada tampoco porque se empleen constantemente los términos griegos en vez de los términos modernos más o menos equivalentes." Paideia, p. 489, nota 1.

8 La expresión sofista viene del adjetivo sofós (= sabio) y la raíz ist. por ejemplo, epistamai (= conocer, entender). Cfr. Cratilo, 407, a propósito de la etimología de Hefesto. Dice Platón que viene de faéor ístor (= conocedor de luz). Cfr. Protágoras, comentario de Gustavo Bueno, P. 99-5.

9 "Los entendidos son más audaces que los no entendidos, y aquéllos, a su vez, cuando han aprendido, más que antes de aprender - μαθὲν -." Protágoras 350 a, 6.

10 Cfr. Gorgias 449 a, 3. La misma pregunta hace Sócrates a Gorgias. W. R. M. Lamb's translation: "do you tell us yours self in What art? It is you are skilled, and hence, what we ought to call you.", p. 464.

11 Aquí γινώσκειν está tomado en su significado de conocer a alguien, como en inglés acquaintance significa estar familiarizado con alguien.

12 Cfr. p. 41 de este trabajo.

- 13 I. M. Crombie: "Sólo porque el hedonismo es una doctrina mal considerada hay algunas reservas para decir que Sócrates la mantiene en el Protágoras." o.c. tomo I, p. 254. Contra esta opinión véase J. Vives, o.c., p. 47, nota 24 y la bibliografía que allí se apunta sobre el hedonismo platónico.
- 14 J. Hintikka: "This general feature of the concept of dynamis is in turn a reflection of the focal role of the concept of telos in Greek thinking..." Knowledge and its objects in Plato, p. 5. Pero esto no quiere decir que Platón confunda una facultad con sus erga.
Cfr. Rp. 477.
Cfr. G. Santas, o.c., p. 39.
- 15 J. Vives: "No se llega a distinguir entre objeto material y formal y, por tanto, no se llega a admitir que un mismo objeto material pueda ser objeto de distintas técnicas bajo formalidades diversas." o.c., p. 62.
Cfr. Ion. 537 c. Platón distingue, sin embargo, entre objeto y ergon-función. Cfr. Rp. 477 b.
- 16 Véase el significado de dynamis en Dodds, Gorgias, p. 190, con el cual no estamos de acuerdo. También Crombie traslada confusamente dynameis como "funtions". Cfr. G. Santas, o.c., p. 43.
Cfr. I. M. Crombie, o.c., tomo II, p. 57. Preferimos traducir dynamis por poder o facultad y reservar "función" para la versión de ἔργον.
- 17 "πόλλαι τέχναι ἐν ἀνθρώποις εἰσιν ἐκ τῶν ἡμεριῶν ἡμετέρως εὐρεμέναι." (448c)
- 18 E. R. Dodds: "... This description is shown to be too wide, since it applies to all τέχναι." o.c., p. 195, y la nota 449 e.
- 19 E. R. Dodds: "νόσις is equivalent to the more usual δόξα." o.c., p. 206.

- 20 Cfr. W. Jaeger, Paideia, libro III, p. 217.
- 21 Θεωρία significa contemplar, o también considerar o indagar en el sentido "teorético". Cfr. W. Jaeger, Paideia II, Ed. Italiana, p. 218.
Cfr. W. Jaeger, Aristóteles, Ed. Italiana, p. 569 y 94.
- 22 Aristóteles, en Met. A. 981 a 5 entiende por techne una clase de conocimiento conjeturado, o formado a partir de muchas observaciones de la experiencia. La techne comprende el saber teórico y el poder; éste hace que tal saber sea fructuoso para las necesidades de la vida.
Cfr. W. Jaeger, Aristóteles, p. 353, nota 2.
- 23 La techne tiene en común con lo empírico el carácter práctico.
Cfr. Aristóteles, Meta. A 981 a 12.
- 24 En este sentido B. Snell afirma que también la episteme incluye un lado práctico, o.c., p. 262.
- 25 Cfr. W. Jaeger, Paideia II, p. 218.
- 26 "γὰρ ἡ ῥητορικὴ κατὰ τὸν ἐμὸν λόγον πολιτικῆς μορίου εἶδωλον." (463a)
- 27 Cfr. E. R. Dodds, o.c., p. 225.
- 28 "τέχνην δὲ αὐτὴν οὐ φήμι εἶναι ἀλλ' ἐμπερίαν." (465a)
- 29 Platón dice: "ἔγω δὲ τέχνην οὐ καλῶ δ' αὖ ἢ ἄλογον πρᾶγμα." (465a)
Un ἄλογον πρᾶγμα no tiene derecho a ser una techne ya que ésta busca el bien. Opera por el más alto valor en el campo de la realidad al cual su actividad se refiere. Para este análisis de la naturaleza de una verdadera techne, el modelo platónico es la medicina. Cfr. 464 a, d. El arte de la política, fin de la nueva filosofía y cultura, en cuya búsqueda va Platón, es concebida como la medicina del alma.
Cfr. W. Jaeger, Paideia II, e.c., nota de la p. 221.

- 30 Para una semblanza de Calicles, Platón y Nietzsche, véase E. R. Dodds, o.c., p. 386-391.
Cfr. J. M. Benoist, Tyrannie du logos, p. 148-181.
- 31 Cfr. E. R. Dodds, I greci e l'irrazionale, p. 226, 217.
E.R. Dodds: "Nómos poteva rappresentare il conglomerato, inteso come gravosa eredità di costumi irrazionali; o poteva indicare una norma arbitraria, coscientemente imposta da certe classi nel proprio interesse; o poteva significare un sistema razionale di diritto pubblico, quello che due distingueva i Greci dai barbari. Analogamente, Physis poteva rappresentare una legge naturale non scritta, incondizionatamente valida, contro il particolarismo dei costumi locali; oppure il diritto naturale dell'individuo, contro le pretese arbitrarie dello Stato..." o.c., p. 217.
- 32 Cfr. Schaefer, R., o.c., p. 98 y 99, nota 1.
- 33 Cfr. E. R. Dodds, Gorgias, p. 197, 226-227.
- 34 Ibid., p. 338, 339.
- 35 Para el estudio del conocimiento divino y humana en Grecia, véase el VIII cap. de B. Snell, o.c., p. 191-209.
- 36 Cfr. Menón, 86 e 1, 100 b.
- 37 Cfr. Eutifrón, 11 b 1,4-5.
- 38 N. P. White: "... he (Plato) occasionally uses the words "τί" and "ἀρετή" in a way that suggests that he is ignoring it" o.c., p. 36.
Cfr. Prot. 360 e-361 c. Laques 189 c-190 c.
- 39 Cfr. el primer capítulo de este trabajo, p. 20 para el Eutifrón, y p. 28 para el Cármides.
- 40 U. Schmidt O.: "Al usar las definiciones ni Platón ni Sócrates buscan las definiciones formales por género y especie, sino que tienden a explicar la cosa de que se trata con el fin de limitarla. Dicho en otras palabras, lo

que está buscando Platón en este diálogo es una definición explicativa por descripción." Menón, introducción, p. XXII.

41 Cfr. cap. I de esta tesis, p. 43 sgs.

42 Cfr. p. 49 de este trabajo.

43 D. Herrera: "Platón recurre al mito, a falta de medios adecuados, para ponernos de presente lo que, por ejemplo Husserl ha tematizado en Experiencia y Juicio: todo juicio se fundamenta en el Lebenswelt o lo que Sartre defiende en El ser y la nada: toda conciencia reflexiva o posicional está esencialmente precedida por una conciencia pre-reflexiva. La conciencia predicativa sólo pone en claro y rectifica aquel saber espontáneo que poseemos del mundo por el solo hecho de estar experimentándolo en nuestra vida cotidiana. Pero la reminiscencia es algo más para Platón: es el poder de reconocer la verdad antes de probarla." Ciencia y Mito en Platón, p. 214.

44 U. Schmidt O.: "Es probable que tales creencias -la transmigración e inmortalidad del alma- hayan entrado a Grecia con Pitágoras. Por otro lado, es posible que éste haya recibido influencias de mitos órficos de índole semejante. Según los pitagóricos, la transmigración del alma es circular; según Platón, es teleológica, como lo demuestran el mito del final del Gorgias y el mito de Er en la República." o.c., p. LXX.

Cfr. N. Gulley, Plato's theory of knowledge, p. 6 sgs.

45 U. Schmidt O.: "Con la doctrina de la reminiscencia Platón no quiere demostrar que el conocimiento tenga su origen en el sujeto pensante y, por ello, que el conocimiento sea producto del pensamiento. Esta interpretación proviene de los neokantianos y no se puede dar crédito a una teoría tan "subjetivista" por todo el "clima" netamente objetivista en el que se desarrolla la filosofía griega ... En resumen: el alma es conditio sine qua non del conocimiento, pero de ahí no se sigue que produzca el conocimiento." o.c., p. LXX.

- 46 U. Schmidt O.: "En el Menón, conocer y aprender son hacer el mundo sensible transparente para una luz del más allá." o.c., p. LXXI.
- 47 Cfr. la nota 35 del cap. I de este trabajo.
- 48 Aristóteles: "ἀλλὰ δηλον ὡς ὥδι μὲν ἐνίσταται, ὅτι καθόλου ἐνίσταται, ἀλλ' ὡς δ' οὐκ ἐνίσταται." Anal. Posterior, I, 71 a 27-29.
- 49 Para la continuación del mismo problema en el Fedón, véase G. Matthews, o.c., p. 15.
- 50 I. M. Crombie: "Vale la pena observar que en este tratamiento "conocimiento" y "creencia" se usan para clasificar dos actitudes de la mente y no dos clases de proposiciones." o.c., tomo II, p. 57.
Cfr. J. Moravcsik, Learning as recollection, p. 53.
- 51 I. M. Crombie, o.c., p. 58, tomo II.
- 52 Cfr. cap. V de este trabajo.
- 53 Cfr. p. 68 de este trabajo.
- 54 Crombie, como buen filósofo del lenguaje es heredero de la dicotomía de Hume.
Cfr. E. Rábade Romeo, Hume y el fenomenismo moderno, p. 180 sgs.
- 55 En la Rep. VII, aprendemos que el conocimiento está relacionado con la opinión, igual que ver una cosa está relacionado con ver una imagen o reflejo que de hecho es un reflejo de la cosa.
- 56 Esto es un ataque tan drástico a la moral ordinaria como el llevado a cabo por Calicles al final del Gorgias y Trasímaco en el I libro de la República.

57 Cfr. I. M. Grombie. o.c., tomo I. p. 257-259

58 En cada género de conocimientos hay que buscar aquella exactitud que permite el objeto de los mismos, y en algunas materias, como la moral no se puede ser tan exacto como en otras.

Cfr. Aristóteles, Etica a Nicómaco I, 3, 1094 b 11 sgs; 7, 1098 a 26 sgs.

59 Cfr. J. Vives, o.c., p. 50.

60 J. Hintikka: "The contrast between episteme and empeiria was not a contrast between knowing that and knowing how... Episteme could be conceptualized; empeiria... comparable to mere habit." Plato on knowing how, that, and what, p. 35.

61 Cfr. la nota 1 de este trabajo.

Capítulo tercero

PLASMACION DE LA EPISTEME EN LOS DIALOGOS DE MADUREZ.

"Ἡ δὲ γε φιλοσοφία καὶ ἡσις ἐπιστήμης"
(Eut. 288c)

a) La episteme reúne a la vez el don de producir y de saber utilizar lo producido. Eutidemo.

La conexión entre "conocer qué es X" y ser capaz de aportar algo acerca de X, que hemos encontrado en el capítulo segundo, es parcialmente superada por la distinción que Platón establece en el Eutidemo (289 a-b), entre el conocimiento del productor y el conocimiento del usuario.

Este contraste marca una cualificación definitiva para la

tesis de que existe una conexión entre "conocer qué" y "conocer cómo". La importancia de esta cualificación depende en parte de la tesis del contraste "conocer cómo hacer algo-conocer cómo usarlo".

Los pasajes del Eutidemo que aquí nos interesan son las dos discusiones de Sócrates con Clinias: (277 d- 282 d) y (288 d- 293 a).

Los sofistas Eutidemo y Dionisiodoro se jactan de enseñar la virtud incluso a quien se niegue a aprenderla y declaran que esta virtud es la ciencia suprema, por la cual se deben abandonar todas las demás. Deseosos de mostrar su saber, acaparan al joven Clinias y le despistan completamente, sirviéndose de un equívoco, inmediatamente denunciado por Sócrates, sobre el sentido de la palabra "aprender" - $\mu\upsilon\lambda\theta\acute{\alpha}\nu\epsilon\iota\nu$ -.

La gente, nos dice Sócrates, aplica la palabra "aprender" a quien, no poseyendo al principio ningún conocimiento sobre un objeto, adquiere luego este conocimiento - $\lambda\alpha\mu\beta\acute{\alpha}\nu\eta\tau\acute{\eta}\nu\epsilon\pi\iota\sigma\tau\acute{\eta}\mu\eta\nu$ -; y emplea también esta misma palabra cuando, provisto ya del conocimiento - $\epsilon\acute{\chi}\omega\upsilon\eta\delta\eta\tau\acute{\eta}\nu\epsilon\pi\iota\sigma\tau\acute{\eta}\mu\eta\nu$ -, se sirve de él para examinar el mismo objeto, sea en la práctica, sea en la teoría¹. Esto último se denomina, es verdad, "comprender" - $\sigma\upsilon\nu\iota\acute{\epsilon}\nu\alpha\iota$ -, más bien que "aprender"; pero, a veces, también se dice "aprender".

Cuatro líneas más abajo podemos apreciar la entrañable correlación que Platón establece entre el que sabe - $\epsilon\acute{\iota}\delta\acute{o}\tau\epsilon\iota$ - y los hombres que saben - $\epsilon\pi\iota\sigma\tau\alpha\nu\tau\alpha\iota$ -, al decir a Clinias que la palabra "aprender" estaba aplicada a casos opuestos; tanto al hombre que sabe como al que ignora.

Así, pues, "aprender" tiene dos significaciones:

- 1) adquirir una episteme,
- 2) servirse de una episteme para adquirir una nueva; en este sentido se habla más bien de "comprensión".

A continuación Sócrates y Clinias dan a los dos hermanos sofistas -Eutidemo y Dionisiodoro- un modelo de discusión dialéctica.

El argumento es breve y denso. La episteme, dice Sócrates, es necesaria para la felicidad. Para "tener "éxito" en algo - εὖ ζῆν- hemos de saber cómo actuar. Las riquezas son inútiles si no sabemos cómo usarlas, y sólo si sabemos usarlas pueden ser consideradas una bendición ².

La riqueza, la salud, incluso la belleza carecen de valor, a no ser que se utilicen de forma adecuada, y esto requiere episteme o sabiduría -σοφία- (281 b).

La opinión aquí defendida por Sócrates viene a decir que todos nosotros queremos ser felices, lo cual supone poseer cosas buenas, y que todas las llamadas cosas buenas, tanto ventajas materiales como dones morales pueden perjudicarnos a no ser que sean correctamente usados, pues nos dan poder y, por lo tanto, el poder de equivocarnos gravemente.

El uso correcto, sin embargo, depende de la episteme, y, por lo tanto, debemos hacer todo lo que podamos para que otros nos impartan sabiduría -en el supuesto de que ésta pueda ser enseñada; Sócrates admite que les habría costado una larga discusión decidir esto, si Critias no hubiera estado de acuerdo en que puede ser enseñada-.

La mera posesión de ventajas materiales no es en sí misma

ni buena ni mala; es buena cuando esos bienes son usados sabiamente. De aquí se sigue que sólo la episteme es buena, y sólo es mala la ignorancia.

El saber usar una cosa implica la comprensión de la cosa, y esta comprensión viene dada por la episteme.

La misma cuestión se plateaba en el Cármides (173 e), en el cual se preguntaba si los artesanos por el hecho de poseer y practicar bien su arte gozan ya de felicidad. Como entonces, también en el Eutidemo la respuesta es negativa: lo que importa no es poseer muchos bienes, sino saber hacer un buen uso de ellos.

De nada nos serviría poseer la técnica de hacer dinero, de la medicina y aun de la inmortalidad, dice Sócrates, si no tuviéramos la técnica de usar bien estos dones. Necesitamos una episteme que a la vez produzca los bienes y nos enseñe a usar de ellos.

Se trata ahora de saber qué es esta episteme (288 d). La pregunta es esta: ¿qué tipo (o tipos) especial de episteme se requiere?, es decir, ¿cuál es la episteme que debemos buscar para usar correctamente los bienes potenciales, y por lo tanto, para la felicidad y la virtud?.

Esta pregunta no es respondida, pero se establece un requisito para responderla, que consiste en que la episteme en cuestión debe tener dos facetas:

- 1) debe capacitarnos para conocer tanto cómo producir sus frutos,
- 2) como capacitarnos sobre cómo usarlos.

Dicho en otras palabras, una episteme consta de dos elementos:

- 1) un elemento de habilidad, de saber cómo conseguir los resultados deseados,
- 2) y un elemento de juicio, es decir, saber cuándo éste o aquél resultado es deseable.

Volviendo a este tema en (288 d), añade Sócrates que evidentemente debemos practicar la filosofía, ya que ello significa la adquisición de episteme ³.

Ahora bien, pregunta Sócrates: ¿qué puede ser esta episteme que vamos a adquirir? Sólo nos interesa cierto tipo de episteme, pues es inútil saber dónde hay oro si no sabemos qué hacer con él, y lo mismo puede decirse del resto de las artes y oficios.

Lo que busca Sócrates no es la medicina ⁴, ni es, desde luego, la oratoria, ni la caza ni la pesca. Ni siquiera la geometría, la astronomía o la aritmética, pues aunque descubren cosas que los demás deben utilizar, si son sabios, entregan sus resultados a los dialécticos (290 c).

Volvamos rápidamente sobre estas consideraciones y veamos lo que de ellas se deduce.

En primer lugar, como hemos dicho antes, la sabiduría - σοφία - es el mayor de los bienes y, como tal, figura en el cenit de la jerarquía de realidades diversas entre las cuales se encuentra igualmente la riqueza, la salud, etc.

Pero, entre estas realidades subalternas y la sabiduría que las domina, existe algo más que una diferencia de grado: mientras que la riqueza y la salud son en sí mismas indiferentes y

deben su calidad de buenas al buen uso que de ellas se hace, la sabiduría, en contraste, lleva en sí misma el éxito. Pero ¿cómo es posible esto, pues leemos más adelante que el éxito, es decir el buen uso, viene dado por el conocimiento verdadero -episteme-? Esto es posible porque la episteme y la sabiduría son términos sinónimos en este diálogo, y, de hecho, en este pasaje (282 b), acabamos de ver que Platón las intercambia.

Es, pues, propio de la sabiduría suprema ser a la vez conocimiento de una cosa y conocimiento del buen uso de esa cosa. Y este buen uso lo comunica a todas las realidades subalternas, a las cuales convierte en bienes, al mismo tiempo que a ella misma, transformándose en un bien y tomando el buen uso necesario para esta transformación.

Así, pues, la sabiduría no puede darse separadamente del buen uso. En cambio, las otras realidades subalternas, fuerzas, salud, riqueza, al recibir el buen uso del exterior, pueden existir en estado de cosas indiferentes; se convierten en bienes en el momento en que entran en la zona de influencia de la verdadera sophia, y sólo entonces se las puede llamar epistemai.

Esto significa un gran esfuerzo en la inflexión del pensamiento de Platón. Una episteme es definida ahora claramente como un conocimiento sometido a otro conocimiento superior, episteme o sophia, sin la cual aquélla no sería una episteme.

El conocimiento superior tiene por efecto penetrar con su influencia todas las competencias subalternas, y metamorfosearlas sobre el modelo de su propia naturaleza, convertirlas en epistemai como ella; pero no acaba aquí su actividad: como toda episteme, la episteme superior tiene su objeto propio y distin-

to; este objeto no está constituido por el conjunto de las epistemai subalternas en que se ejerce su acción.

Hemos tenido ocasión de ver en el Cármides que un conocimiento que tuviera por objeto a todos los otros conocimientos sería filosóficamente inútil, porque ~~no~~ procuraría la felicidad ⁵.

Ahora sabemos de qué naturaleza es la verdadera episteme: es necesaria a todas las otras epistemai y, aunque es universal y las penetra a todas, permanece distinta de cada una y del conjunto de ellas.

De aquí resulta que todas las competencias que se pueden adquirir -como en el caso de Hippias la enciclopedia entera de las ciencias- no sirven de nada mientras esté ausente la episteme suprema. Así, la excelencia que resulta es a la vez una sabiduría y una episteme, conceptos indisolublemente unidos en Platón, pero cada uno representa un carácter particular del todo que ellos constituyen.

La sabiduría es la excelencia concebida como una realidad particular, análoga a la salud, la fuerza, la riqueza, pero situada en la cima de la jerarquía; la verdadera episteme es el buen uso que emana de la sabiduría y vuelve a ella al mismo tiempo que penetra a todas las otras realidades subalternas. Poseer la una sin la otra sería como tratar de separar el fuego de su propia luz.

Pero, es posible poseer, sin la episteme suprema, muchas realidades inferiores e indiferentes, a la manera de los sofistas ⁶. En efecto, estas realidades inferiores: fuerza, salud, riqueza, no pueden producir la episteme suprema; tan sólo la pueden recibir; por consiguiente, también pueden estar separa-

das de la episteme verdadera y permanecer indiferentes.

De igual modo que la geometría, la astronomía y la aritmética entregan sus resultados a los dialécticos, también los generales toman ciudades y, sin embargo, las entregan a los gobernantes para que las administren.

Al no lograr satisfacer el requisito del saber cuando usar los bienes potenciales, varias artes se quedan sin ser episteme. Nos queda, sin embargo, un tipo de conocimiento que parece ser el candidato más adecuado para aspirar a constituirse en episteme. Se trata del conocimiento que debe poseer el gobernante, el rey o el hombre de Estado.

Este conocimiento real es superior a todas las formas de conocimiento productivo, pues su función es determinar cómo deben ser usados los frutos de las otras artes.

Para cerciorarnos de que este conocimiento real constituye la episteme, debemos preguntarnos: ¿cuál es lo que produce este conocimiento? Si la única cosa buena es cierto tipo de episteme, entonces su producto -ergon- será una sabiduría de algún tipo en el ciudadano; el ergon propio del arte de gobernar ha de ser procurar una cierta ciencia -ἐπιστήμην τινα- (292 b); pero, ¿qué tipo de episteme? Evidentemente no se trata de un tipo de habilidad técnica, como la que poseen los zapateros y arquitectos: se trata de una ciencia -la del político- que confiere a los ciudadanos un conocimiento que los hace verdaderamente sabios y buenos, es decir, un conocimiento sobre cómo beneficiar a los demás; pero, ¿beneficiar en qué?

La dificultad estriba en que, a pesar de que todas las artes están subordinadas al arte de gobernar, no nos es posible

encontrar en ella ningún contenido específico que sea distinto del de las demás ciencias. Parece que no es sino la suma de las demás; que ella misma es su propio objeto (292 b).

El resultado de la discusión es, pues, aporético. Pero al menos, como en el Cármides, se ha llegado a la conclusión de que la episteme que nos puede proporcionar la felicidad no es una ciencia de la misma categoría que la de los arquitectos y zapateros, al no tener como éstas un objeto tan definido.

En el Cármides se decía que el objeto de la episteme era el conocimiento del bien y del mal (174 b). En el Eutidemo se dice que el objeto de la episteme es "hacer a los hombres buenos y sabios" (292 b). Platón no nos explicará en qué consiste esta sabiduría y este bien hasta los libros metafísicos de la República. Pero es importante caer en la cuenta de que las cuestiones aquí planteadas son sugeridas previamente en diálogos como el Cármides y el Eutidemo.

En lo que Sócrates y Critias están de acuerdo es en que nada es bueno a menos que esté supervisado por la episteme. Debemos decir que la conclusión a la que Platón quiere que lleguemos con el acertijo del Eutidemo es que el tipo del conocimiento del cual depende la virtud es la episteme de cómo los distintos bienes potenciales pueden ser unidos entre sí para producir una vida satisfactoria.

Si bien es cierto que no se obtienen resultados positivos sobre lo que es la episteme, ya que seguimos sin saber cual es la forma de conocimiento requerida, se nos ha asegurado que la sabiduría -en otras ocasiones la episteme- y la felicidad están estrechamente unidas.

Lo que necesitamos, como en el Cármides, es una episteme que servirá a todas las demás al tiempo que se servirá de ellas, como el gobernante se sirve de todos los otros oficios subordinados. Esta episteme, se nos ha sugerido, es la dialéctica. Pero la dialéctica debe entenderse en Platón más como un método de la episteme que como la episteme misma.

Entre el conocimiento del productor, es decir, el conocimiento de cómo hacer algo, y el conocimiento del usuario, es decir, el conocimiento de cuando éste o aquél resultado es deseable, Platón prefiere el segundo tipo de conocimiento. La importancia de la distinción entre conocer qué y conocer cómo depende en parte del contraste entre conocer cómo hacer algo y conocer cómo usarlo.

No trataremos aquí en detalle lo que puede ser más difícil, es decir, el intento de encontrar alguna motivación puramente epistemológica que explique el contraste; sin embargo, es evidente que Platón conecta este contraste con las demás doctrinas epistemológicas suyas.

De hecho, es posible intentar explicar esta distinción en términos sociológicos más que epistemológicos. Si se hace así, entonces el peso del contraste, como una cualificación de los presupuestos epistemológicos de Platón; no es quizás muy grande. Sin embargo, tendremos ocasión de volver sobre esto cuando estudiemos diálogos posteriores, en los cuales Platón hace distinciones entre diferentes clases de episteme.

b) La relación entre el alma y la episteme en el Fedón.

La discusión filosófica empieza con la paradoja, provocada por el mensaje de despedida a Eveno, de que la muerte es un bien al que debe aspirar el filósofo, mas no debe dársela a sí mismo, sino esperar a recibirla de otro. La aparente contradicción entre ambos asertos no pasa, como es natural, inadvertida a espíritu tan crítico como el del tebano Cebes, forzándose con ello a Sócrates a justificarla de algún modo.

La justificación se busca en las creencias órficas: los hombres están en una especie de presidio o cuerpo de guardia del que no pueden desertar, y, como posesión de los dioses que son, tienen que esperar la orden de éstos para terminar sus días. Pero Cebes no se da por satisfecho: si tal es la opinión de Sócrates, ¿cómo es que no se irrita, entonces, al abandonar una situación de servidumbre en la que tiene por patronos a los mejores que existen: los dioses? Sócrates queda obligado a hacer su apología.

La justificación de su postura estriba en su esperanza de llegar, una vez muerto, junto a otros dioses y otros hombres muertos, no peores amos y compañeros de esclavitud que los de este mundo.

La vida del filósofo no es, pues, más que una continua askesis, puesto que la muerte no es otra cosa que la separación del alma del cuerpo y todo el empeño del filósofo debe centrarse precisamente en eso: en separarse lo más posible de

los cuidados y placeres del cuerpo, en reconcentrarse en sí mismo a solas con su alma: en perseguir, en suma, la verdad con el puro entendimiento, tratand^o de escapar del engaño inherente a los sentidos. Sería un contrasentido que el filósofo, al encontrarse frente a frente con el logro de sus aspiraciones, se mostrase abatido en vez de contento y animoso (63 e- 69 e) ⁷.

Aparecen a lo largo de este texto una serie de definiciones de la muerte, de la filosofía y del conocimiento que nos van a proporcionar la posibilidad de interpretar el concepto de episteme a través del prisma de la noción de purificación, en un sentido intelectualista, conforme a la definición según la cual "la reflexión - *φρόνησις* - tiene todas las trazas de ser un instrumento de purificación - *καθαρμός* -" (69 c).

Este sentido de la purificación intelectualista lo encontramos también en otras definiciones, aunque, como ya hemos dicho, la *phronesis* se use también en un sentido práctico:

"La muerte no es otra cosa que la separación del alma a parte del cuerpo" (64 c).

"El filósofo es aquel que separa el alma del cuerpo lo más posible" (65 a).

Conocer es tener una episteme pura:

"Es imposible tener por medio del cuerpo ningún conocimiento puro" (66 e).

Así, pues, la purificación - *κάθαρσις* - es el acto de separar al máximo el alma y el cuerpo; de aquí resulta un purismo de la episteme platónica sin precedente, que abraza en una misma definición el morir, el filosofar y el conocer ⁸.

La episteme es, pues, catártica, y el alma se purifica me-

diante la episteme. Conocimiento y meditación, conforme a la tradición pitagórica, son simplemente los medios o instrumentos de esta purificación. En el cuadro de esta "nueva epistemología" de la purificación, Platón establece una estrecha red de significación entre la pureza, la precisión, la rectitud, y finalmente la verdad ⁹. Todo esto supone un gran trabajo de teorización por parte de Platón.

En la primera parte del Fedón, existe obviamente la influencia del ideal de la "purificación" del alma de la contaminación del cuerpo, como una preparación para la futura vida desencarnada. La asociación de este ideal con el intelectualismo de la tesis socrática de que la virtud es episteme nos sirve para explicar la concepción de Platón de la actividad del alma como una actividad esencialmente intelectual o teórica, la asociación de esta actividad con la "bondad", y su condenación de las actividades corporales. Su propia justificación de este ideal, sobre la base de su propia teoría, liga actividad del alma con episteme de Formas, y, además, con una concepción teleológica de la "bondad" del orden e inteligibilidad del mundo, concepción que aparece enfatizada por vez primera en el Fedón.

El orden sistemático del mundo, que permite su inteligibilidad, es mejor que el desorden y la irracionalidad, y justifica la suposición de que "el bien" del hombre está en dirigir sus actividades hacia la episteme de Formas, viviendo la vida del filósofo.

Esto explica algunos aspectos importantes de la orientación moral de gran parte de la teoría platónica del conocer,

especialmente tal como se desarrolla en los diálogos del período intermedio, como es el caso del Fedón. En primer lugar explica por qué es posible, en la República, presentar la episteme del "bien" como la culminación de la investigación dialéctica. Esto incluye el darse cuenta de que "bueno" está constituido por el orden sistemático del mundo de las Formas, y de que lo "bueno" del orden del mundo físico se deriva de aquél. Al mismo tiempo explica que, aunque Platón tiende a acercarse a la cuestión de las condiciones para alcanzar la episteme desde un punto de vista moral con asunciones, que a nosotros nos pueden parecer inapropiadas para llevar a cabo un examen de los problemas de teoría del conocimiento, sin embargo, no es la episteme específicamente moral, como opuesta a otros campos del conocimiento, lo que se considera en el Fedón y en la República. Sería un error pensar que Platón entendía el problema del conocimiento desde un punto de vista exclusivamente moral. La teoría de las Formas, y la teoría del conocimiento asociada con ella, son, como tendremos ocasión de ver, teorías de una amplia aplicación.

Aunque Platón, desde el punto de vista que estamos hablando, piensa acerca de la actividad del alma que intenta conseguir episteme de Formas como una "buena" manera de vivir, el contenido de esta episteme no está restringido a lo específicamente moral. Así, la orientación moral de la teoría platónica en el Fedón no afecta para nada a su concepción de la episteme como un conocimiento "a priori". Lo que sí afecta su teoría es a la contribución del valor cognoscitivo de la sensación-percepción.

En el Menón, la teoría platónica del conocimiento "a priori" es inicialmente independiente, tanto de la teoría de las Formas, como de cualquier otra teoría acerca de la naturaleza de la sensación-percepción.

Sólo, cuando Platón trata de dar una mayor precisión a su teoría del conocer, introduce, como una nueva teoría, una doctrina que intenta dar una más clara distinción entre conocer "a priori" y otros niveles no-"a priori" de aprehensión, basándose para ello en la distinción entre no-sensibles y sensibles, y, desde el punto de vista epistemológico, entre conceptos y perceptos. Este es el significativo desarrollo llevado a cabo por la teoría de la reminiscencia en el Fedón, el cual hace, por primera vez, una distinción entre sensibles y Formas transcendentales.

Hasta el pasaje 69 e del Fedón, Sócrates ha cimentado su esperanza en la persistencia del alma en motivos de fe. Pero se cierne la sombra de una duda: ¿estamos seguros de esa existencia "post mortem"?

En la primera parte del diálogo no aparece la episteme, a pesar de que en 65 d Sócrates pregunta a Simmias por la existencia de lo justo en sí, de lo bello y de lo bueno en sí, y de su conocimiento. Sócrates afirma que jamás ninguna cosa de este género ha podido ser vista por los ojos, ni por ningún otro sentido del cuerpo:

"¿Y no haría esto τοῦ γινώσκειν ἕκαστον de la manera más pura aquél que fuera a cada cosa tan sólo con el pensamiento - τῇ δυνάμει -, sin servirse de la vista en el reflexionar y sin arrastrar ningún otro sentido en su meditación,

sino que, empleando sólo el pensamiento en sí mismo, en toda su pureza, intentam dar caza a cada una de las realidades, so la, en sí misma y en toda su pureza, tras haberse liberado en todo lo posible de los ojos, de los oídos, y, por así decirlo, de todo el cuerpo, convencido de que éste perturba al alma, y no la permite entrar en posesión de la verdad y de la sabiduría - εppóνησιν -, cuando tiene comercio con él?" (65 d).

Aparte de esta fugaz mención de las ideas en sí, Sócrates cimenta las pruebas de la inmortalidad del alma, no en la teo ría del conocimiento por reminiscencia, que aparecerá más tar de, sino en la fe de influencia órfica.

En la segunda parte del diálogo, Sócrates da un nuevo enfoque de la cuestión y aporta diversas pruebas de la inmor talidad del alma:

- 1) El origen de los contrarios (69 e- 72 e).
- 2) La reminiscencia (72 e- 77 c).
- 3) La conjunción de ambas pruebas.
- 4) La indisolubilidad de lo simple (77 d- 84 b).

Dejemos el comentario al argumento de los contrarios y centrémonos en el argumento de la reminiscencia. Cebes recuer da a Sócrates lo dicho en otras ocasiones sobre el origen de la episteme, repitiéndose a grandes rasgos la doctrina del Me nón:

"Y, además -repuso Cebes interrumpiéndole-, según ese ar gumento, Sócrates, que tú sueles con tanta frecuencia repetir, de que para nosotros el aprender - ἡ μάθησις - no es si- no precisamente - τυγχάνει οὖσα - recordar - ἀνάμνησις -." (72 e)

Si dicho argumento no es falso, resulta también que es necesario que hayamos aprendido en un tiempo anterior lo que ahora recordamos. Mas esto es imposible, a no ser que nuestra alma existiera en alguna parte antes de llegar a estar en esta figura humana. De suerte que también, según esto, parece que el alma es algo inmortal.

Cebes recuerda a Simmias las pruebas de la reminiscencia que se daban en el Menón:¹⁰ al ser interrogados los hombres, si se les hacían las preguntas, responden de por sí todo tal y como es; y ciertamente no serían capaces de hacerlo si la episteme y el concepto exacto de las cosas no estuviera ya en ellos - εἰ μὴ ἐζύγχανεν αὐτοῖς ἐπιστήμη ἐννοῦσα καὶ ὁρθὸς λόγος.

Así, pues, si se los enfrenta con figuras geométricas o con otra cosa similar, se delata de manera evidentísima que así ocurre.

Sócrates y Simmias están de acuerdo en que, si alguien recuerda algo, tiene que haberlo sabido antes - ποτε ἐπίστανθαί - (72 c 3).

Ahora bien, una episteme, si se produce en ciertas condiciones, es una reminiscencia - ἀνάμνησις -. Las condiciones, continúa Sócrates, son éstas: cuando al ver u oír algo, o al tener - λαβών - cualquier otra percepción, no sólo se conoce - γινῶ - la cosa de que se trata, sino también se piensa - ἐννοήσῃ - en otra, sobre la que no versa dicha episteme sino otro conocimiento, ¿no decimos con razón que se ha recordado o se ha tenido reminiscencia de aquello cuya idea

vino a la mente - οὐ γὰρ ἔννοον ἔλαβεν -?.

Sócrates pone el ejemplo siguiente: el conocimiento de un hombre y de una lira son dos cosas distintas. Sin embargo, a los enamorados les ocurre que, cuando ven una lira, o cualquier otro objeto que suele usar su amado, reconocen - ἔγνων - la lira, y al punto tienen en el pensamiento la imagen - τὸ εἶδος - del muchacho a quien pertenecía la lira. Es to es lo que es un recuerdo ¹¹.

Sócrates cita otros casos similares, y, a continuación (74 b), afirma que de algún modo existe lo igual en sí - αὐτὸ τὸ ἴσον -. Pero, ¿de dónde hemos adquirido el conocimiento de ello?. Debemos reseñar que para significar la adquisición del conocimiento Platón utiliza en este pasaje el verbo - λαμβάνω -..

Comienza Platón considerando ejemplos de asociación, en que la percepción presente de algo recuerda a una persona o- tra distinta, no percibida en ese momento, la cual está asociada en su mente con lo que percibe, ya sea por semejanza, por ejemplo, la asociación entre un retrato y su original, ya sea por contigüidad, por ejemplo, la asociación entre una lira y su propietario.

Así llega Platón a la distinción entre percepción presente de cosas particulares iguales, y la concepción de la "igualdad en sí" (74 c). Esto equivale a una distinción entre Formas -aunque los términos técnicos no se introducen sino más tarde en el diálogo- y particulares sensibles. La base lógica de esto es una distinción entre universales y particulares, y, desde un punto de vista epistemológico, en

tre perceptos y conceptos.

Con la asunción metafísica, que Platón realiza en 74 a, 75 d, 76 d, se llega a una distinción entre lo que es perfectamente real, al tener una existencia independiente y al ser un estandar ideal o arquetipo, y lo que es necesariamente inferior, al asemejarse al arquetipo, pero sólo aproximadamente en cuanto a su perfección.

Y, por otra parte, puesto que la referencia a un estandar ideal, que toda percepción requiere, implica episteme previa del estandar, entonces esta episteme, se arguye, debe preceder al uso de los sentidos; debe, por lo tanto, haberse poseído antes del nacimiento (74 e- 75 c).

La nueva versión de la reminiscencia que aparece en el Fedón es en ciertos aspectos diferente de la que aparece en el Menón. El desarrollo de la teoría de la reminiscencia en el Fedón es como sigue:

1) Siempre que hay una conexión entre dos objetos X e Y (Y puede ser parecida a X, ser un retrato de X, estar contigua a X, ser un objeto familiar de la propiedad X, etc.), la visión de una puede recordarme a la otra. Pero no basta con recordar el parecido, es necesario recordar también la diferencia, de lo contrario Y se confundiría con X.

2) Ahora bien, existe algo que es la igualdad en sí, y entendemos lo que es la igualdad en sí. Pero, ¿de dónde nos viene nuestra episteme de ella? En cierto sentido debe venir de la experiencia de los objetos físicos; y, sin embargo, la igualdad no es lo mismo que los objetos físicos iguales, pues los iguales en sí nunca pueden parecer desi-

guales, ni la igualdad desigualdad, mientras que las cosas físicas pueden parecer iguales a un hombre y distintas a otro.

Tenemos, pues, dos conjuntos de cosas ontológicamente distintas, la igualdad en sí y los objetos físicos iguales.

3) Ahora bien, las cosas físicas iguales son menos iguales que la igualdad misma. En este caso, no podemos haber derivado nuestra episteme del arquetipo de la igualdad en sí a partir de cosas que, como dice Platón, se alejan siempre de él, aunque estemos de acuerdo en que hay un sentido en el cual derivamos nuestra episteme de la igualdad de las cosas físicas, en cuanto que nos recuerdan la igualdad en sí.

4) Por último, debemos haber conocido antes de nacer, es decir, antes de usar los sentidos, los arquetipos. Pero, al nacer olvidamos la episteme de la igualdad y de los otros inteligibles, y tenemos noticia de ellos a partir de la experiencia. Así, debemos decir que la episteme comienza recordando apoyada en los sentidos, pero que no todo el contenido de la episteme se deriva de los objetos físicos, ya que éstos tan sólo inician el proceso.

La razón para decir que tenemos episteme de la igualdad en sí es, hablando vagamente, que conocemos lo que significa la palabra y podemos así aplicarla a casos particulares; mientras que la razón para decir que carecemos de la episteme de la igualdad en sí es que no podemos dar cuenta o explicación de ella.

Como hemos dicho, existen diferencias entre las explicaciones de la reminiscencia en el Menón y en el Fedón, aunque no son muy importantes para la teoría misma.

La primera diferencia está en que el Menón nos decía que tenemos opiniones verdaderas, en el sentido de que tenderemos a dar la respuesta correcta si el interrogador hace las preguntas en el orden adecuado; lo que hay que llamar "recuerdo" es la conversión de esas creencias verdaderas en episteme. Por el contrario, en el Fedón, "recuerdo" no significa la conversión de las creencias verdaderas en episteme.

Anámnesis en el Fedón es el nombre de lo que ocurre cuando nuestras creencias verdaderas retenidas implícitamente acerca de inteligibles-universales son activadas por la experiencia de instancias particulares.

Otra diferencia del uso de "recuerdo" en el Menón y en el Fedón es la siguiente: mientras que en el Menón se rememoran proposiciones, teoremas, inferencias geométricas, en el Fedón se rememoran universales, Ideas.

Sin embargo, la diferencia importante está en que el Fedón insiste en que la episteme no se alcanza hasta que no se puede "dar cuenta", dar una explicación. Este énfasis en "dar una explicación" está ausente en el Menón.

Nos hemos referido a la afirmación de Sócrates en 74 b de que de algún modo existe lo igual en sí. A la pregunta ¿de dónde hemos adquirido la episteme de la igualdad en sí? La respuesta que Sócrates nos da es la anámnesis.

El razonamiento que hace Sócrates es el siguiente. Las cosas iguales no son lo mismo que la igualdad en sí. Pero, no obstante, ¿no son esas cosas iguales, a pesar de diferir de lo igual en sí, las que te lo hicieron concebir - ἐννεύομαι - y adquirir su episteme? La episteme, como ahora nos dice Pla-

tón, se concibe mentalmente, pero sin la contribución de la sensación-percepción, en cuanto a su contenido, el cual es "a priori" y se llega a él por anámmesis.

Además, concluye Platón, es necesario que nosotros hayamos conocido - προειδέναί - previamente lo igual en sí con anterioridad al momento en que, al ver - ἰδούρες - por primera vez las cosas iguales, pensamos - ἐνενοήσαμεν - que todas ellas tienden a ser como es lo igual, pero les falta algo para serlo.

Platón, por boca de Sócrates, nos advierte:

"Pero también convenimos en que ni lo hemos pensado, ni es posible pensarlo por causa alguna que no sea el ver - τοῦ ἰδεῖν -, el tocar, o cualquier otra percepción... Pues bien: a juzgar por las percepciones, se debe pensar que todas las cosas, que ellas nos presentan como iguales, aspiran a lo que es igual, pero son diferentes. Luego, antes de que nosotros empezáramos a ver, a oír y a tener las demás percepciones-sensaciones, fue preciso que hubiéramos adquirido - εἰληφότας - ya de algún modo la episteme de lo que es igual en sí."

Fue preciso que antes de nacer, pues en el momento de nacer ya tenemos percepciones, tuviéramos ya adquirido con anterioridad a esas percepciones el conocimiento de lo igual en sí. Desde el punto de vista de la psicología evolutiva dudamos muy mucho que el recién nacido tenga percepciones, en el sentido actual de la palabra. Por esta razón hemos de hacer hincapié en el significado específico que la palabra *aiscesis* tiene en Platón.

El razonamiento platónico se extiende a todo "lo que es en sí" - αὐτὸ ὅ ἐστι - : lo igual, lo bello, lo bueno, lo justo, lo santo. De suerte que es necesario que hayamos adquirido antes de nacer los conocimientos de todas estas cosas y, si, tras haberlos adquirido, no los olvidáramos cada vez, siempre naceríamos con ese saber y siempre sabríamos a lo largo de la vida. Pues, en efecto, el saber ¹² - τὸ εἰδέναι - estriba en adquirir la episteme de algo - λαβόντα τοῦ ἐπιστήμην - y en conservarlo sin perderlo. Por el contrario, Sócrates llama olvido a la pérdida de un conocimiento (75 c).

Pero si, como cree Sócrates, tras haberlo adquirido antes de nacer, lo perdimos en el momento de nacer, y después, gracias a usar en ello de nuestros sentidos, recuperamos los conocimientos que tuvimos antaño, ¿no será lo que llamamos aprender el recuperar un conocimiento que era nuestro?. Y, si a este proceso lo denominamos recuerdo--recollection, ¿no le daríamos el nombre exacto?.

Así pues, continúa Sócrates con el asentimiento de Simmias, se ha mostrado que es posible, cuando se percibe algo, se ve, se oye, o se experimenta otra sensación cualquiera, el pensar, gracias a la cosa percibida, en otra que se tenía olvidada y a la que aquélla se aproximaba, bien por su diferencia, bien por su semejanza. Así que, como dice Sócrates, una de dos: o nacemos con el conocimiento de las realidades en sí - ἐπιστάμενοι γὰρ αὐτὰ γηγόνμεν - ¹³ y lo mantenemos todos a lo largo de nuestra vida, o los que decimos que aprenden después no hacen más que recordar, y el aprender en tal caso es recuerdo.

Simmias no se decide por ninguna de estas dos alternativas, y Sócrates le plantea lo siguiente: un hombre en posesión de un conocimiento -un hombre competente- - ἀνὴρ ἐπιστάμενος -, ¿podría dar razón de lo que conoce o no? Aquí vemos que Sócrates introduce el λόγος¹⁴ como posible indicador del hombre que posee episteme. El asunto del logos en relación con la episteme será debatido en profundidad en el Teteto.

Según Simmias no todos los hombres tienen un conocimiento de las realidades en sí, añadiendo incluso que mucho se teme que mañana a estas horas ya no habrá ningún hombre capaz de dar cuenta de las cosas de que han estado hablando hace un momento.

A continuación Sócrates pregunta a Simmias:

"¿Cuándo adquieren nuestras almas el conocimiento de estas cosas?¹⁵ pues evidentemente no ha sido después de haber tomado nosotros forma humana. Luego fue anteriormente." (76 c)

En tal caso, y esta es la conclusión a la que Platón desea llevar toda su argumentación sobre la inmortalidad del alma, existían también las almas antes de estar en forma humana, separadas de los cuerpos - χωρὶς σωμάτων -, y tenían inteligencia - πρόνοον-.

Platón vuelve a retomar el concepto de episteme en 96 a. con estas palabras:

"Yo, Cebes, cuando era joven, comenzó Sócrates, deseé extraordinariamente ese saber - τῆς σοφίας - que llaman investigación de la naturaleza. Parecíame espléndido, en efecto, saber las causas¹⁶ de cada cosa, el porqué se producen, el porqué se destruyen y el porqué es cada cosa... ¿Es el cerebro el que procura las sensaciones del oído, la vista y el olfato, y de éstas se originan la memoria y la opinión,

cuando alcanzan la estabilidad, nace, siguiendo este proceso, la episteme: - κατὰ τὰ ὅσα γίγνεται ἐπιστήμη -? 17... pero acabé por juzgarme tan exento de dotes para esta investigación como más no podía darse."

Sócrates empieza por confesar su profundo interés, en su juventud, por las cuestiones científicas. Pensó que era interesante conocer por qué las cosas vienen a la existencia y parecen, y por ello estudió problemas científicos -de fisiología y de cosmología- hasta que se convenció de su propia incompetencia en estos temas. Es evidente que la ciencia del siglo V no satisfacía ni a Sócrates ni a Platón.

La ciencia del siglo V lo que hacía, de hecho, era complicar aún más las cosas. Otro tanto ocurría en el campo de las matemáticas; así, por ejemplo, Sócrates no podía entender "la razón por la cual, cuando se suman dos unos, puede cada uno de ellos o ambos hacerse dos".

La doctrina de Anaxágoras sobre el *νοῦς*, o mente ordenadora y causa de todas las cosas, encantó a Sócrates. Pero, de hecho, Anaxágoras le desilusionó, al ofrecer explicaciones causales ordinarias en términos de causas eficientes. Según Sócrates, Anaxágoras confundía la *αἴτια* con la *conditio sine qua non*, o aquello sin lo cual la causa no puede operar. Así, la causa de que Sócrates esté sentado en la prisión es que considera erróneo escapar, mientras que la *conditio sine qua non* es el hecho de que sus piernas estén dobladas, al permanecer sentado.

Sócrates decidió emprender una nueva vía de conocimiento, consistente en evitar mirar directamente las cosas, y pasó a

considerar sus imágenes en logoi, en las descripciones que damos de ellas, "en nuestros conceptos de ellas", sin olvidar el carácter restringido -no por abstracción- del término "concepto" en Platón.

En el Fedón 101 b, Sócrates nos dice que decidió actuar valiéndose de hipótesis¹⁸ en sus razonamientos. Un ejemplo de hipótesis es su descripción provisional de lo que constituye la causa o explicación, la cual incluye las naturalezas comunes universales o Formas; la hipótesis que adoptó fue que hay Formas. Esto implica la regla de que nada ha de ser considerado como una explicación de por qué S es P, excepto la presencia de la P-idad en S, la participación de S en la P-idad, es decir, la relación entre la Forma y el particular.

Lo que hace que algo sea bello no es su color, ni su brillo, sino su participación en la belleza.

En relación con el problema de la inmortalidad del alma, Sócrates muestra que dado que el alma es aquello que lleva la vida, entonces hay una relación de incompatibilidad entre la muerte y el alma tan fuerte como la que hay entre la muerte y la vida. De este largo pasaje vamos a extraer tan sólo las críticas que Sócrates hace al procedimiento habitual de los científicos y matemáticos; nos fijaremos también en el tipo de explicación por él recomendado; para terminar con la postura de Sócrates ante la observación en el Fedón.

La primera crítica está dirigida a algunos de los presocráticos, los cuales, dice Sócrates, fracasaron en ofrecer explicaciones teleológicas o por-lo-mejor, al confundir la causa con la conditio sine qua non. Para Platón, los cientí-

ficos jonios explicaban, en el mejor de los casos, cómo, pero en ningún caso, por qué ocurre algo.

La explicación que Sócrates propone consiste en no mirar las cosas con los sentidos sino en los logoi. Los logoi deben significar algo así como explicaciones, definiciones o conceptos de las cosas en cuestión, lo cual implica una concepción más teórica que observacional de la episteme. Pero, ¿se puede hacer ciencia del mundo físico a base de descripciones, definiciones o conceptos? Se puede estudiar la historia de las ideas, de este modo, ciertamente, pero no se podía hacer ciencia en el moderno sentido de la palabra.

Lo que de aquí deducimos es que Sócrates llegó a ver que en las cuestiones de hecho físico no era peor decidir las "a priori" que decidir las apoyándose en la observación. El tipo de ciencia que ha de resultar de la atención a los logoi es el tipo de ciencia que Sócrates esperaba de Anaxágoras. Sócrates no quiere abandonar la ciencia, sino que su deseo es hacerla de un modo menos empírico y más teleológico.

No cabe duda de que hay algo en las propuestas de Sócrates a favor de una episteme "a priori" en cuanto a su contenido, que tiene que chocar a cualquier lector moderno. En las pocas ocasiones en que Sócrates menciona la observación empírica es sin duda para rehusarla. Ahora bien, Sócrates está interesado en preguntas, como la de la inmortalidad del alma, cuestiones de cosmología, que no podían resolverse por la observación, o más bien, debemos decir que no podían resolverse por la técnica observacional de la Grecia del siglo V.

Por otra parte, todo logos que se propone es propuesto

hipotéticamente, y sus consecuencias han de ser contrastadas antes de ser tomado en serio. La tesis de Platón sobre la observación no es que no tenga lugar en la episteme, sino que su cometido es negativo.

Por último nos vamos a referir a la discusión en el Fedón del punto de vista, apenas mencionado en el Menón, según el cual la episteme y la opinión se distinguirían por sus objetos y por las facultades empleadas, siendo diferentes en ambos casos tanto los objetos como las facultades. Así, nosotros percibimos y podemos tener opiniones acerca de palos iguales, pero, aunque ayudados en nuestro "recuerdo" por tales particulares, es usando sólo la mente como tenemos conocimiento de la igualdad en sí y de la igualdad que puede haber entre dos palos, y similarmente ocurrirá con otras Formas y Formas-en-objetos.

La episteme de Formas es recuerdo, y al revés de la opinión la episteme conlleva la habilidad de dar cuenta de lo que es conocido.

Hay también en el Fedón algún otro desarrollo de la idea de que lo que es conocido es inalterable-inmutable y no puede ser de otra manera; lo que es opinado está, por contraste, en flujo y permite posibilidades contradictorias. Si ponemos esto en términos no-Platónicos podemos decir que si S conoce p., entonces no es posible no-p.. Si S opina p., entonces es posible p., y es también posible no-p. No es posible que el fuego sea otro que el calor, pero es posible que un par de palos sea igual y también es posible que sean desiguales, en tiempos diferentes, por ejemplo, o en el juicio de diferentes obser-

vadores.

La teoría de la rememoración que figura largamente en el Menón y en el Fedón, y que ayuda a Platón en la distinción entre verdades necesarias y contingentes, y en la distinción que él alineó entre episteme y doxa, no es continuada en los diálogos posteriores, exceptuando la mención en el Fedro (249), y es con nuestra presente adquisición de episteme con lo que Platón está cada vez más interesado.

c) "Ἔρως y ἐπιστήμη en el Banquete.

El Banquete muestra que la actitud de Platón ante el problema de las relaciones entre el amor y la episteme se manifiesta más claramente por la estructura del diálogo que por el talante literal de ciertos pasajes, arbitrariamente privilegiados. La interpretación tradicional tiende a ver el pensamiento de Platón expresado en el discurso de Diótima de Mantinea (201 d- 212 c). Nuestro pensamiento, al contrario, es que Platón expresa su doctrina a través de todo el diálogo considerado como una unidad. Puestas así las cosas, surgen varias

preguntas:

1) ¿Cuál es el sentido de la sucesión de los discursos en el Banquete? ¹⁹

2) ¿La utilización del amor como acceso a la contemplación (teoría de Diotima) es la última palabra de la reflexión platónica sobre el amor o, al contrario, a los ojos de Platón, el amor nos lleva más allá de la contemplación?

3) ¿Cuál es el lazo que une la reflexión platónica sobre el amor y la episteme?

Respecto a la primera pregunta podemos decir que Platón ha querido expresar las representaciones erróneas a que son llevados los hombres por efecto del enamoramiento. Platón los ha clasificado siguiendo un orden de interés creciente ²⁰.

En cuanto a si la filosofía, a la cual conduce el amor, es, para Platón, del orden de la contemplación, la tradición admite sin reserva que, si Platón, por boca de Sócrates, critica las ideas de Fedro, Pausanias, Erixímaco, Aristófanes y Agatón, está aceptando el punto de vista de Diotima. Ciertamente esto concuerda con la filosofía del Fedón y de la República. Pero, surgen dos objeciones:

1) Después del discurso de Diotima, aparece una concepción nueva del amor que se expresa en el diálogo que mantiene Sócrates con Alcibíades, y que no se corresponde completamente con la teoría filosófico-contemplativa de Diotima;

2) si el pensamiento de Platón ha evolucionado (como parece demostrarlo la crítica de los cien últimos años), es posible que, desde el Banquete, estén indicadas las vías por las cuales será superada la metafísica contemplativa en el Teete-

to, Parménides y Sofista, en los cuales Platón hará una filosofía más sistemática.

En este sentido, podemos suponer que la filosofía contemplativa sea concebida por Platón como una "ilusión del amor" y que la única "utilización" auténtica del amor sea, a sus ojos, hacer discursos (204 c).

La única forma no mistificadora y no ilusa de amar consistiría en sobrepasar las diversas ilusiones que obligatoriamente conlleva el amor, para llegar a una suerte de "retórica" que se identificaría con la verdadera episteme filosófica.

La última de las preguntas que nos hacíamos al inicio es la más interesante para nuestro trabajo, pues versa sobre el lazo que une el amor y la ciencia.

En el discurso que Sócrates atribuye a Diotima acerca de la naturaleza del amor, las cuestiones metafísicas se abordan directamente y con una profundidad desusada hasta entonces, en cuanto trata de establecer un sistema metafísico, cuyas bases son: el Eros y la Belleza Suma. Al afirmar el poder universal de Eros, Sócrates subraya la naturaleza que podríamos llamar "tendencial" del hombre. Eros, hijo de Poros, la Abundancia y Penia, la Indigencia (203 b) refleja la peculiar naturaleza epistemológica del hombre, que, por el hecho de ser lo que es y para continuar en posesión de lo que conoce, necesita siempre adquirir nuevos conocimientos, está en perpetua indigencia, en perpetua tendencia a conocer lo que aún desconoce. Por eso el Eros, como la episteme, es esencialmente relativo: se refiere a algo, tiende a algo, bien sea a conseguir lo que todavía no posee, o a conservar lo que posee y po

dría perder (200 c). La episteme, como aspecto humano cognoscitivo, es esencialmente apetente, tendencial, "erótica".

Cuando Sócrates nos muestra al filósofo elevándose por encima de las comprensiones vulgares y llegando a la inteligencia de las Formas, entonces interviene la episteme filosófica:

"Después de las normas de conducta, es menester que el iniciador conduzca a las ciencias - ἐπιστήμας - para que el iniciado vea a su vez la belleza de éstas, dirija su mirada a toda esa belleza, que ya es mucha, y no sea en lo sucesivo hombre vil y de mezquino espíritu por servir a la belleza que reside en un solo ser, contentándose, como un criado, con la belleza de un mancebo, de un hombre o de una norma de conducta, sino que vuelva su mirada a ese inmenso mar de belleza y su contemplación le haga engendrar muchos, bellos y magníficos discursos ²¹ y pensamientos en inagotable filosofía, hasta que, robustecido y elevado por ella, vislumbre una ciencia única - ἐπιστήμην μίαν -, que es tal como lo voy a explicar y que versa sobre la belleza." (210 d)

También en este pasaje se confirma la idea, expresada anteriormente, de que la belleza engendra discursos, suerte de "retórica" que se identificaría con la verdadera episteme.

Ahora bien, por encima de esta suprema episteme se encuentra la Belleza en sí, la cual no es ni un razonamiento - τὸς λόγος - ni una episteme - τὸς ἐπιστήμη -. .

La idea central de esta iniciación perfecta es la de la gradación, que bien podemos llamar analógica, entre los diversos tipos de belleza: la belleza más obvia y a la que más fácilmente puede entregarse el hombre, es la de un cuerpo parti-

cular concreto ²²: de ésta fácilmente puede pasar a amar la belleza corporal en general; de ésta hay que remontarse a la belleza del alma, y a la de las instituciones, leyes y costumbres, descubriendo la afinidad que hay entre todas estas formas de belleza, de suerte que uno ya no se interese tan sólo por la belleza de tal muchacho concreto o de tal institución, de una manera avara y mezquina, sino que "se arroje en el inmenso océano de lo bello, y contemplándolo engendre multitud de discursos bellos y magníficos, y pensamientos que brotan de un amor infinito a la sabiduría, hasta que llegue a crecer y multiplicarse para poder ver que hay una episteme cuyo objeto es precisamente este bien." (210 b)

Llegado a este punto de concocimiento, el hombre es entonces capaz de verdadera virtud: ἀρετή (212 a). Esto indica que la episteme del filósofo se debe completar con una actividad práctica; esta actividad es precisamente la virtud. Pero se trata de una virtud muy diferente de la que Platón critica en los primeros diálogos; esta virtud no ocupa el lugar de la episteme, ni la precede en el orden de la adquisición; la virtud del Simposium sigue a la episteme de la Belleza, y depende de ella; la justicia y la sabiduría que implica (209 a), lejos de oponerse a la verdadera episteme, son la realización misma de ella en el mundo terrestre. Así se completa el círculo dialéctico: el filósofo puede ahora consagrarse a las tareas prácticas, las cuales no le ocultarán las verdades abstractas, pues conoce estas verdades porque las ha contemplado; la actividad política del hombre ἐπιστημονικὴ no será ya irracional, ilógica, impulsiva, como la de los políticos de la

tradición; será perfectamente conforme a las leyes del mundo inteligible; consistirá en la adaptación de la episteme a las necesidades terrestres que rigen nuestro yo en el curso de su existencia corporal.

El Banquete describe, pues, en un lenguaje admirable, la subida del alma hacia las Formas y la brusca revelación que la completa, al comunicar al individuo la verdadera episteme.

Uno de los pasajes más importantes en el Banquete es aquel en que Platón describe el ascenso, a través de niveles de generalización progresivamente más abstractos, hacia la aprehensión de la Forma de la belleza (210 a 4- 212 a 7). En este pasaje establece más claramente que en otros diálogos de madurez que el proceso de adquirir episteme de Formas es un proceso de generalización y abstracción. Así, en el nivel inicial de ejemplificación sensible de la belleza, la experiencia sensible de instancias repetidas de la belleza proporciona en primer lugar el reconocimiento de la semejanza de una instancia con otra (210 a 7), y de ahí el reconocimiento de la belleza como una característica general o universal (210 b 2).

Este proceso de generalización se repite en niveles de ejemplificación de la belleza progresivamente más abstractos, y la experiencia sensible gradualmente deja de jugar un papel en él. Esto implica al menos que la experiencia-sensible no tiene ningún papel en los niveles más altos de abstracción.

Después de la generalización que sigue al reconocimiento de instancias de la belleza en "ocupaciones y leyes", aparece un campo más amplio de ejemplificación de la belleza en

la "belleza" intelectual que pertenece a las varias ciencias; y en este nivel la habilidad de reconocer la similaridad de las diferentes epistemes como instancias de la belleza, y de ésta reconocer la belleza como un carácter universal, se llame alcanzar la episteme de la Belleza misma (210 c 6- e 1; 211 c 6- b 1).

Es claro, a partir de lo que Platón dice aquí, que la episteme de la Belleza tiene una comprensión tan amplia como la que la episteme del Bien tiene en la República. De igual manera que en la República, el nivel más alto de aprehensión, es decir, de captación de las Formas, está divorciado de la sensación-percepción en las últimas etapas de la subida -regressus- en el Banquete. Sin embargo, hay un contraste radical entre ambos diálogos respecto al método prescrito para alcanzar la episteme. El Banquete trata de describir el proceso de generalización a partir de instancias particulares hasta llegar al universal, es decir, esta generalización parte de los particulares presentes sensibles para llegar a la Forma no sensible. La República trata de describir el método de análisis sistemático por el cual el dialéctico explora el contenido y estructura del mundo de las Formas, y finalmente comprende este mundo como un sistema.

Si comparamos la doctrina del Fedón sobre la rememoración con la explicación del ascenso hasta la Forma de la Belleza en el Banquete, vemos que ambos describen el camino en que la Forma es aprehendida en términos de reconocimiento de un objeto "perfecto" y uniforme, y no en términos de análisis de proposiciones ²³.

El Banquete enfatiza el importante papel que la sensación-percepción juega en la adquisición de episteme. Los objetos de esta episteme son especificados en este diálogo como las Formas arquetípicas. Queremos recordar ahora que la teoría de las Formas aparece para dar una mayor precisión a la tesis, presentada en el Menón y en el Fedón, de que la episteme real es sólo episteme "a priori". ¿Es el caso, entonces, que Platón mantuvo consistentemente en 210 a que la percepción de características sensibles es una guía adecuada para la aprehensión epistémica de la Forma? La impresión general es que Platón mantuvo esta tesis. Pero hizo una reserva, consistente en que el ascenso a la aprehensión de la Forma debe hacerse bajo la guía de otro (210 a 6- 7), sugerencia que volverá a repetirse en la República.

d) Las etimologías de ἐπιστήμη en el Cratilo.

No podemos dar una gran importancia a las dos etimologías del Cratilo, que hacer derivar la palabra episteme, ya sea del verbo ἐπομαι²⁴:

"Veamos ahora la ciencia - ἐπιστήμη -: esta palabra nos muestra al alma, el alma de cualquier categoría, siguiendo las cosas en su movimiento - ὡς φερομένοις τοῖς πράγμασιν ἐπομένῃς -, sin quedarse atrás ni correr delante de ellas. Es, pues, necesario rechazar la e - εἶ - y denominar la ἐπιστήμην " (412 c), ya sea del verbo ἵστημι :

"Tomemos primero, pues, de entre ellos el nombre de episteme, y consideremos hasta qué punto es equívoco - ἀμφίβολόν -. Parece significar que para o detiene - ἵσθησιν - nuestra alma sobre los objetos - ἐπὶ τοῖς πράγμασι τῇν ψυχῇ -, más bien que acompañar su movimiento." (437 a)

En los dos pasajes se hace cuestión de la relación que la etimología de la palabra ἐπιστήμη establece, ya sea con el movimiento - ἐίπομαι -, ya sea con la actitud del alma frente al objeto que desea conocer. Pero, como el mismo Platón afirma que los nombres no son sino una imitación ²⁴ deformada de la realidad que ellos designan, estaríamos comprendiendo mal sus intenciones si tratáramos de encontrar en estas etimologías indicaciones precisas sobre la naturaleza o contenido de la episteme.

Es interesante reseñar lo que dice el Diccionario Etimológico de la lengua griega ²⁵ sobre la episteme:

"ἐπίσταναι: les premiers emplois notamment chez Hom. expriment l'idée de "savoir" avec une orientation pratique..."

Sin embargo, como dijimos en el primer capítulo, J. Hintikka ha encontrado en la Odisea que epistamai ocasionalmente expresa conocimiento de hechos, es decir, saber que y no saber cómo, saber práctico. Por consiguiente, rechazamos la inter

pretación que aparece en dicho Diccionario ²⁶, en lo que se refiere a la episteme en Homero.

El Diccionario Etimológico continúa:

"Después "estar seguro de", Cfr. Heráclito 57 τοῦτον ἐπισταυσαι πλεῖστον εἰδέναι ; finalmente "comprender, saber" etc. (jónico, ático).

Formas nominales: el adjetivo verbal ἐπιστητός "que puede ser objeto de ciencia" (Platón, Aristóteles) presenta una η (dórico α) notable (para evitar la homonimia con -σ-ζάτης).

Además: ἐπιστήμων "que conoce, que sabe" (Od. jónico, ático), esta palabra se relaciona con episteme; existen dos verbos denominativos, raros y tardíos: ἐπιστημουμαι y ἐπιστημονίζομαι "convertirse en sabio".

El sustantivo más importante es ἐπιστήμη (jónico, ático) que corresponde bien a ἐπισταμαι "conocimiento práctico, capacidad para" Cfr. Platón, Gorgias 511 c ἐπιστήμη τοῦ νείν ; pero la palabra se aplica al conocimiento, a la ciencia (opuesto a δόξα, Pl. R. 477 b), véase R. Schaerer, o.c.; la η de episteme viene de la influencia de μνήμη, φήμη, etc.

El griego moderno ha guardado ἐπιστήμονας "sabio" y πανεπιστήμιον "universidad", etc.

Etimología: probablemente de ἐπι- + ἵσταμαι con pérdida de la aspiración y una contracción. La palabra se distingue francamente de ἐπίσταμαι, la cual es homérica; la pérdida de la aspiración podría indicar un origen jónico que no sorprendería. El sentido original era algo así como

"colocarse encima de ²⁷."

Al final del Cratilo 439 d-e, Sócrates sostiene, contra la teoría del flujo de Heráclito, que el conocimiento-Platón emplea la palabra $\gamma\upsilon\tilde{\omega}\tau\iota\varsigma$ - es imposible si todas las cosas están en flujo, pues lo que está en flujo no está nunca en una condición determinada, y no puede ser nombrado significativamente. Por lo tanto, si en el Menón se aseguró la posibilidad de la episteme, en el Cratilo se asegura que los objetos de la $\gamma\upsilon\tilde{\omega}\tau\iota\varsigma$ no están en flujo, sino que son inmutables, y Cratilo y Sócrates están de acuerdo en que estos objetos, "la belleza en sí", lo "bueno en sí", son los objetos del conocimiento.

En este pasaje se opone por primera vez la teoría de las Formas a la teoría de Heráclito de que todas las cosas están en flujo. La aceptación por parte de Platón de la doctrina del flujo como válida para los sensibles le condujo a postular la existencia de Formas no-sensibles, en orden a salvar la posibilidad y los objetos de la episteme. Pero la aportación más importante de estos diálogos de madurez que estamos comentando consiste en la estrecha relación que Platón establece entre el alma y la episteme: la episteme es una percepción del alma, comparable a la percepción de los sentidos; el objeto de esta percepción es perfecto: constituye un modelo al cual aspiran imitar las realidades concretas que se perciben por los sentidos.

NOTAS

Capítulo tercero

- 1 Platón: "ταύτη τῇ ἐπιστήμῃ ταύτῳ τοῦτο πρᾶγμα ἐπισκοπῇ ἢ πραττόμενον ἢ λεγόμενον." (278a)
- 2 Platón vuelve a insistir sobre este punto en Banquete 181 a y Leyes 661 b.
- 3 Platón: "Ἡ δέ γε φιλοσοφία κτήσις ἐπιστήμης." Eutidemo 288 c. Podemos considerar que esta es una definición platónica de la filosofía: la adquisición de la episteme.
- 4 En el Laques 195 c, se sugería un pensamiento semejante: los médicos saben devolver la salud, pero no saben si a un hombre le conviene la salud, o le sería mejor morir.
- 5 Cfr. pgs. 30 y 31 más arriba.
- 6 Platón: "πολλὰ κεκτημένοι νοῦν μὴ ἔχον." (281 b).
- 7 Esta distinción también aparece en República 601 e-602 a, y Cratilo 390 b.

- 8 Para una ampliación del tema de la purificación y el conocimiento en Platón, es muy interesante el capítulo III de H. Joly, Le renversement Platonicien, Logos, Episteme, Polis, pgs. 53-77.
- 9 Cfr. sobre todo Filebo, 58 cd.
- 10 Sobre la relación entre la reminiscencia y las Formas, Cfr. Gulley. o.c., p. 27.
- 11 Cfr. I. M. Crombie. o.c., p. 142.
- 12 G. Matthews: "To know means to have acquired or have knowledge of something and not have to lost it." Plato's epistemology, p. 66.
- 13 L. Robin, traduce la línea 76 a 6 así: "ou bien c'est avec la connaissance des réalités en soi que nous sommes nés ..." Platón, Oeuvres complètes, tomo IV, pgs. 31, 32.
- 14 G. Matthews: "Is a man who has knowledge able to give an account of what he knows, or not? - That is essential, Socrates, he replied." o.c., p. 67.
- 15 Platón: "νότις λαβόντες αἱ ψυχὰι ἡμῶν τὴν ἐπιστήμην αὐτῶν;" (76 c 3).
- 16 Cfr. G. Vlastos, Reasons and causes in the Phaedo, pgs. 132-165.
- 17 Véase la exposición que sobre el origen gradual de la ciencia nos presenta Aristóteles en Metafísica A, 980 a.
S. Agustín: "Hi (Platonici) vero, quos merito ceteris anteponimus, discreteverunt ea quae mente conspiciuntur, ab iis quae sensibus attinguntur; nec sensibus adimentes quod possunt, nec eis dantes ultra quam possunt. Lumen autem mentium esse dixerunt ad discenda omnia, eundem ipsum Deum a quo facta sunt omnia." De civitate Dei, Liber VIII, cap. 8, tomo I, p. 497.
- 18 Cfr. I. M. Crombie, o.c., p. 532-540, tomo II.
G. Matthews: "Taking as my hypotheses on each occasion a

proposition which I judge to be the strongest, I set down as true whatever seems to me to harmonize with it, whether this concerns explanations or anything else, and as false whatever does not." (100 a).o.c., p. 29.

- 19 Para muchos estudiosos, el Symposium pertenece al período de madurez de Platón. Sin embargo, en el pasado se defendió la teoría de que el Symposium era posterior al Fedro. Cfr., por ejemplo, J. D. Moore, The relation between Plato's Symposium and Phaedrus, p. 53.
Cfr. también la introducción de L. Gil Fernández al Fedro, p. IX sgs.

- 20 Ivon Brès, N.: "De tous ces discours, le plus intéressant et le plus significatif est celui d'Aristophane car il exprime déjà des fantasmes qui seront mis au jour, actuellement, par la psychanalyse." Amour et philosophie dans l'oeuvre de Platon, p. 424.

- 21 Cfr. J. D. Moore, o. c., pgs. 52-69.

- 22 Sobre la teoría de Platón acerca de la atracción sexual, Cfr. I. M. Crombie, o.c., tomo I, pgs. 197-200.

- 23 Cfr. N. Gullay, o.c., p. 50.

- 24 N. Gullay: "His answer is that 'the truth of things' must be discovered through a study of the realities themselves." o.c., p. 68.
Cfr. N. P. White, sobre el problema del convencionalismo o naturalismo del lenguaje. o.c., pgs. 132 sgs.

- 25 Cfr. Dictionnaire étimologique de la langue grecque, dos tomos, véase ἐπιστήμη, p. 360.

- 26 Cfr. p. 13, nota 4 de esta tesis.

- 27 S. Rábade R.: "...ἐπιστήμη, palabra que, según su etimología -ἐπι y ἵστημι-, significa conocimiento fun-

dado o apoyado." Verdad, conocimiento y ser, p. 220.

J. D. García Bacca: "ἐπιστάσις, saber con saber-de-ciencia, con saber firme y estable (στασις, stat), asegurado y asentado sobre (ἐν) lo que de seguro tengan las cosas. Y lo seguro para un visual-eidético, como lo es un heleno, es lo "bien visible", las ideas bellas de ver en estado de visibilidad.

De ahí la fusión vital, típicamente helénica, entre saber con saber-de-ciencia y saber-de-ideas y saber con saber-de-vista." Textos clásicos para la historia de las ciencias, vol. II, p. 170.

Capítulo cuarto

LA ΕΠΙΣΤΗΜΗ ES EL CONOCIMIENTO

VERDADERO DEL FILOSOFO.

"ἐπιστήμη μὲν ἐνὶ τῷ ὄντι πέφυκε,
γινῶσκει ὡς ἔστι τὸ ὄν" (477b).

a) Objeto y función de la episteme en República IV y V.

Nos encontramos en el diálogo sin duda más famoso de Platón. Si otros diálogos destacan a la hora de estudiar en profundidad temas concretos, la República es un compendio de doctrinas y saberes, cuya función más importante está concebida para la creación e instalación de la mejor de las políticas. En este estudio de Platón no podía faltar la cimentación metafísico-gnoseológica de los principios en que se funda toda au

téntica ciencia del Estado. Así pues, la episteme será considerada, en plena madurez, como el conocimiento que debe poseer el filósofo-gobernante.

Comenzaremos con un análisis de los pasajes más importantes en que aparece el concepto de episteme, sin olvidar el carácter sinóptico que todo verdadero análisis filosófico debe tener.

El problema de la episteme se presenta en la República desde el punto de vista del objeto, y no tanto desde el punto de vista de la posibilidad de la episteme como ocurría en el Menón.

La función de la episteme aparece claramente diferenciada del objeto. Si el objeto de la episteme es conocer el ser, la función es conocer cómo es el ser (477 b, 478 a).

Según G. Matthews: "La República se interesa por la llegada a la episteme a través de una educación en las matemáticas y la dialéctica, pero al igual que el Fedón considera a los objetos del conocimiento como diferentes de los objetos de la opinión, y diferentemente captados." ¹

Al plantearse el tema del objeto de la episteme surge la interpretación de la episteme y la doxa como diferentes "estados de la mente". Nos estamos refiriendo realmente a la tesis, mantenida por R. C. Cross y A. D. Woozley, de que Platón llama explícitamente a la episteme y a la doxa condiciones o estados de la mente ².

Ahora bien, si tomamos la episteme y la doxa como "estados de la mente", en cuanto que están relacionados con sus objetos -que como veremos serán diferentes- me parece que, en

un sentido amplio, podemos sostener que las relaciones entre "los estados de la mente" y sus objetos fueron concebidas por Platón en términos teleológicos, es decir, como intentos de la episteme y de la doxa por realizarse a partir de sus objetos.

Quizás alguien podría decir que la generalidad de mi primer análisis, llevado a cabo en los tres primeros capítulos, acerca de la relación entre "conocer *qua*" y "conocer *cómo*" en Platón presupone la asimilación de todas las clases de episteme a la clase especial de episteme que pertenece al conocer teleológico. Esta sugerencia -vamos a tener ocasión de comprobarlo- está en lo cierto, en virtud de la teleología implícita en la manera de pensar el conocer en la antigua Grecia.

Ahora bien, el modelo teleológico de episteme implica varias características que el mismo Platón se encarga de decirnos. Señalaremos aquí la exactitud -accuracy- ὁρθότης, la infalibilidad -ἀνυμάρτητον-, la claridad -σαφής-,³ las cuales a su vez implican la episteme o conocimiento del ideal, del telos, y el poder de realizarlo, al menos aproximadamente (499 b). Así, la episteme del filósofo es precisamente el conocimiento de los fines que se deben alcanzar, es decir, el conocimiento de las Formas: esto constituye el regressus del filósofo⁴. La segunda misión del filósofo es la vuelta a la Caverna para ayudar a los humanos a que salgan del mundo de las sombras en que se encuentran, pues él ya ha captado las Formas, es decir, sabe qué son las Formas y además sabe cómo llevar a cabo teleológicamente el conocimiento que tiene de ellas.

En el libro IV de la República Platón se pregunta si, al estar el Estado formado de individuos, no podríamos deducir las cualidades del individuo a partir de las del Estado. Para esto Platón hace una distinción, a modo de ejemplo, entre las epistamai particulares, que son el conocimiento de un objeto particular, y la episteme en sí, que es el conocimiento de lo cognoscible:

"¿Y qué será de las ciencias: no será del mismo modo? La episteme en sí - ἐπιστήμη αὐτή - es del conocimiento en sí - μαθήματος αὐτοῦ -, o de aquello, sea lo que fuere, que deba asignarse a la episteme; una ciencia particular y determinada lo es de un objeto particular y determinado - ποιοῦ τινος καὶ τινός -. Digo por ejemplo: cuando surgió la ciencia de hacer casas, ¿no se separó de las demás ciencias, al punto de recibir el nombre de arquitectura?" (438 d).

Esto quiere decir que hay una correspondencia de extensión entre la episteme y su objeto, pero no quiere decir que la episteme sea de la misma naturaleza que su objeto, pues la ciencia de las enfermedades no ha de ser una ciencia enferma, ni la ciencia del mal una ciencia mala (438 e).

Platón quiere decirnos aquí que, si calificamos el objeto, automáticamente la episteme queda calificada por el objeto.

En República 428 a, platón enunció las cuatro cualidades de un Estado perfecto:

- 1) σοφία, que pertenece al jefe, y que es una episteme.⁵
- 2) ἀνδρεία, que es una opinión propia de los guerreros.

3) σωφροσύνη, que es un acuerdo entre las clases, las unas para mandar, las otras para obedecer.

4) δικαιοσύνη, por lo cual cada una de las clases cumple su función propia.

Después, distinguiendo entre las tres partes del alma y dejando aparte el alma irracional - ἐπιθυμητικόν - Platón establece la división de las cualidades individuales, división que se corresponde con la del Estado:

1) El hombre es σοφός en cuanto posee el λογιστικόν.

2) El hombre es ἀνδρεῖος en cuanto posee el θυμοειδές.

3) El hombre es σωφρῶν en cuanto pone en armonía las dos facultades anteriores.

4) El hombre es δίκαιος en cuanto que cada parte de su alma cumple rigurosamente su función propia.

Por lo que se refiere a la ἀρετή, nos dice que es la salud - ὑγίεια - del alma. Para hacer al alma virtuosa es necesario someterla a la influencia de la música y de la gimnasia. La educación del λογιστικόν se relaciona con la adquisición de episteme (pues la σοφία es una episteme). La educación del sabio es igual a la educación filosófica propiamente dicha.

Libro V de la República:

Al final del Libro V, 475 e, Sócrates intenta distinguir a los verdaderos filósofos, a los amantes de la verdad - φιλο-

θεάμονας τῆς κληθείας de los amantes de los espectáculos, de las artes, y de los hombres de acción (476 b). Lo más característico de los filósofos es, pues, que aman la ἀλήθεια. Esta noción incluye en Platón, además de la idea de verdad, la idea de fiabilidad, y por lo tanto se puede hablar de ἀλήθεια de las cosas y de las proposiciones⁶.

Ahora bien, los filósofos desean tener la ἀλήθεια y esto depende del reconocimiento de la posibilidad y conveniencia de la episteme de universales (475 e), mientras que:

"Los aficionados a audiciones y espectáculos -dijo yo (Sócrates)- gustan de las buenas voces, colores y formas, y de todas las cosas elaboradas con estos elementos; pero que su mente - δίανοια - es incapaz de ver - ἰδεῖν - y gustar - ἀσπάζεσθαι - la naturaleza de lo bello en sí - τὴν φύσιν αὐτοῦ δὲ τοῦ καλοῦ-.

-Así es, de cierto--dijo (Glaucón).

-Y aquéllos que son capaces de dirigirse a lo bello en sí y contemplarlo tal cual es - ὁρᾶν καθ' αὐτὸ -, ¿no son en verdad escasos?." (476 b)

La teoría de las ideas no es aquí objeto de demostración; Platón insiste sobre todo en la posibilidad y conveniencia de la episteme de las ideas.

El filósofo conoce que la belleza y lo feo, lo justo y lo injusto, lo bueno y lo malo y todas las Ideas son cosas con naturaleza propia, y pretende conocerlas en sí mismas; y esto no lo hace por observación inductiva de sus ejemplificaciones como sucedía en el Banquete. Pues un universal dado es una cualidad simple, común, presente en todas las cosas que lo

ejemplifican; pero las cualidades sólo se encuentran en el mundo físico como cualidades de cosas particulares y no aisladas sino "combinadas entre sí". Por esta razón es imposible tener episteme de la belleza en sí coleccionando hechos acerca de "las múltiples cosas bellas".

Los que intentan hacer esto último -"los amantes de lo que se ve y se oye, y los hombres prácticos"- viven, nos dice Sócrates, en un sueño, y confunden lo que es semejante como tal semejanza de su semejante, con aquello mismo a que se asemeja:

"-El que cree, pues, en las cosas bellas, pero no en la belleza misma, ni es capaz tampoco, si alguien le guía, de seguirle hasta el conocimiento - γυνῶσις - de ella, ¿te parece que vive en ensueño o despierto? Fíjate bien: ¿qué otra cosa es ensoñar, sino el que uno, sea dormido o en vela no tome lo que es semejante - τὸ ὅμοιον - ⁷ como tal semejanza de su semejante, sino como aquello mismo a que se asemeja?...

-¿El que, al contrario que éstos, entiende que hay algo bello en sí mismo y puede llegar a percibirlo - καθεορᾶν -, así como también las cosas que participan de esta belleza, sin tomar a estas cosas participantes por aquello de que participan - μετέχοντα -, ni a esto por aquéllas, te parece que este tal vive en vela o en sueño?

-Bien en vela -contestó.

-¿Así, pues, el pensamiento de éste diremos rectamente que es saber - γνῶμην - de quien conoce, y del otro, parecer - δόξαν - de quien opina?". (476 d)

El filósofo es, pues, aquel que es capaz de distinguir

una experiencia que es parecida a una cosa de una experiencia de una cosa; no se contenta con recopilaciones coleccionadas inductivamente, puesto que tales recopilaciones se recolectan tomando nota de rasgos aparentes (es decir, obvios), lo cual equivaldría a contentarse con doxai.

Los hombres ordinarios están dormidos, mientras que los filósofos están despiertos. El filósofo tiene episteme, el hombre ordinario tiene creencia.

La argumentación de Sócrates es la siguiente: en primer lugar Sócrates pregunta a Glaucón:

"¿Dinos: el que conoce - ὁ γινώσκων - conoce algo o no conoce nada - τί ἢ οὐδέν ; -? (Glaucón contesta que el que conoce necesariamente conoce algo).

-¿Algo que existe o que no existe?

-Algo que existe - ὅν -, ¿cómo se puede conocer lo que no existe?

-¿Mantendremos, pues, firmemente, desde cualquier punto de vista, que lo que existe absolutamente es absolutamente cognoscible - παντελῶς ὄν παντελῶς γνωστόν -, y lo que no existe en manera alguna, enteramente incognoscible?

-Perfectamente dicho.

-Bien, y si hay algo tal que exista - εἶναι - y que no exista, ¿no estaría en la mitad entre - μετὰξὺ - lo puramente existente y lo absolutamente inexistente?" (477 a).

Si pretendemos entender lo que Platón quiere decirnos en este pasaje, aunque somos de la opinión de que Platón sí concibe explícitamente la episteme y la doxa como "estados de la

mente", podemos, sin embargo, conjeturar sobre su doctrina epistemológica valiéndonos de esta cualificación tan socorrida por Crombie, Cross y Woozley entre otros.

Recapitulemos lo que Platón nos ha dicho hasta aquí:

1) Aquello que es completamente $\acute{\omicron}\nu$ es completamente cognoscible; aquello que es totalmente $\mu\eta\ \acute{\omicron}\nu$ es totalmente incognoscible.

2) Lo que es a la vez $\acute{\omicron}\nu$ y $\mu\eta\ \acute{\omicron}\nu$ estará entre ambas cosas, y el "estado de la mente" (modo de conocimiento) correspondiente a ello estará entre la $\acute{\alpha}\gamma\upsilon\omicron\iota\alpha$ y la $\acute{\epsilon}\pi\iota\sigma\tau\acute{\eta}\mu\eta$.

A continuación nos dice que eso intermedio entre la ignorancia y el conocimiento es la doxa. Pero, ¿la doxa tiene la misma potencia - $\delta\upsilon\upsilon\alpha\mu\iota\varsigma$ - que la episteme? No. Pues la opinión se ordena a una cosa, y la episteme a otra, cada una según su propia dynamis:

"¿Y así, la episteme se dirige por naturaleza a lo que existe para conocer lo que es el ser? - $\acute{\epsilon}\pi\iota\sigma\tau\acute{\eta}\mu\eta\ \mu\acute{\epsilon}\nu\ \acute{\epsilon}\pi\iota\ \tau\tilde{\omega}\ \acute{\omicron}\nu\tau\iota\ \pi\acute{\epsilon}\psi\upsilon\kappa\epsilon$, $\gamma\upsilon\tilde{\omega}\nu\alpha\iota\ \acute{\omega}\varsigma\ \acute{\epsilon}\sigma\tau\iota\ \tau\acute{o}\ \acute{\omicron}\nu$; (477b)

Es necesario, nos dice Sócrates, hacer previamente una distinción, antes de saber qué es la doxa, es decir, a qué se dirige. Hemos de sostener que las dynamis son un género de seres por medio de los cuales nosotros podemos lo que podemos; y lo mismo que nosotros, cualquier otra cosa que pueda algo. Por ejemplo, están entre las potencias la vista y el oído. Además, en la dynamis no se distingue color alguno, ni forma - $\sigma\chi\eta\mu\alpha$ -, etc. En la dynamis sólo miro a aquello para lo que está - $\acute{\epsilon}\psi'\ \tilde{\omega}\ \tau\epsilon\ \acute{\epsilon}\sigma\tau\iota$ - y a lo que produce - $\delta'\ \acute{\alpha}\nu\epsilon\rho\gamma\acute{\alpha}\varsigma\ \epsilon\tau\epsilon\iota$ - (477 c).

La episteme es la más poderosa de todas las potencias. La doxa también es una potencia. Sin embargo, la episteme no yerra - ἀναμάρτητον -, y la doxa sí. Resulta claro que la opinión es distinta del saber.

La episteme, en cuanto dynamis, está ordenada a lo que existe para conocer cómo es el ser. ¿La episteme conoce - γινώσκει - lo mismo que la doxa? ¿Y serán la misma cosa lo cognoscible - γνωστόν - y lo opinable - δοξαστόν -? Imposible, puesto que cada dynamis está ordenada por naturaleza a una cosa - ἐνὶ ἑκάστῳ -, y ambas, saber y opinión, son potencias, pero distintas una de otra. Así, pues, también son distintos lo cognoscible y lo opinable.

¿Por tanto, si lo cognoscible es el ὄν, lo opinable no será el ser, sino otra cosa? Pero no se puede opinar sobre lo no existente. Por lo tanto, el que opina opina sobre alguna cosa.

Ahora bien, a lo que no existe le atribuye Platón la ἀγνοία, y a lo que existe el conocimiento - γνώσις -.

Por lo tanto, no se opina sobre lo existente ni sobre lo no existente, y la opinión no será ni ignorancia, ni conocimiento. Tampoco se puede afirmar que la doxa supere al conocimiento en perspicacia o claridad - σαφηνεία -, ni a la ignorancia en oscuridad; al contrario: la doxa es algo más oscuro que el conocimiento, pero más luminoso que la ignorancia (478 c). Luego la doxa está en mitad de ambos.

Para intentar una interpretación de este argumento, podríamos comenzar por aclarar su propósito: mostrar que los hombres ordinarios nunca pueden pretender poseer episteme. La

razón de esto es que sus opiniones, aunque sean correctas, es tán sacadas de lo que se ve y se oye; en cierto sentido son "inductivas", y por lo tanto tienen el status de doxai. Platón pretende mostrar esto asumiendo que, puesto que la episteme es infalible y la doxa no, la episteme y la doxa deben ser dynameis diferentes, y por lo tanto deben tener "objetos" diferentes.

Se establece así un hiato de carácter lógico entre la episteme y la doxa, basándose en la diferencia de sus potencias y de sus "objetos".

Pues bien, ¿qué entiende Platón por dynamis y por "objetos"? La presuposición o preferencia conceptual bajo cuya luz me he propuesto discutir las tesis de Platón sobre la relación de la episteme con sus "objetos" es la primacía de la idea de fin, blanco, mira, meta, motivo (telos) en el pensamiento griego. Esta manera de pensar en gran parte de la epistemología de Platón toma la forma de una tendencia hacia el conocimiento artesanal, poniendo el énfasis en la meta, el ideal, aunque en el Menón el modelo de la episteme sean las matemáticas. Por esta razón resulta interesante el estudio del concepto de dynamis en relación con el concepto de telos.

Hemos visto antes cómo Platón dice explícitamente en la República 477 d-e que la episteme y la doxa son dynameis. Esta identificación, analogía, del concepto de episteme con el concepto de dynamis es un caso especial de otras doctrinas más generales que Platón mantiene al tratar cada facultad. Frecuentemente para Platón doxa se refiere a una opinión particular que uno tiene, mientras que episteme se refiere a la

información que uno debe tener para estar en estado de conocimiento. En este sentido episteme y doxa son a menudo identificadas con las facultades de conocimiento y opinión.

A propósito de esto Hintikka deduce que una facultad o poder -dynamis- y su resultado se confunden aquí.⁸ Hintikka hace notar también que Snell ha encontrado que γνώμη tiene un doble significado: a veces significa "habilidad para conocer", a veces "el resultado del conocimiento".⁹

La ambigüedad de doxa, episteme, y gnome quizás no nos sorprenda tanto si consideramos que la genérica dynamis era aparentemente también ambigua en un sentido paralelo.

Hintikka cita a Souilhé, quien afirma que el término general dynamis "significa la propiedad característica de algo, especialmente ese modo particular de operar que define su propiedad, mientras que al mismo tiempo la palabra significa también el producto típico que determina su esencia".¹⁰

Hintikka cita también la observación general de Snell de que "en las áreas del pensamiento y del conocimiento, acción y resultado se juntan a veces en una peculiar combinación. Estos nombres que se derivan de verbos ocasionalmente denotan al mismo tiempo un órgano, su función, y su efecto". Hintikka une estos rasgos de las facultades o poderes y la general primacia conceptual de la idea de telos.

Este rasgo general del concepto de dynamis es a su vez un reflejo del papel focal del concepto de telos en el pensamiento griego... Si en cualquier evento, cosa, o fenómeno el rasgo esencial es su fin, meta, o producto, cualquier cosa que digamos de ello equivaldrá a estar hablando de su fin o

producto.

Sin embargo, hemos de hacer una diferencia entre el *telos* y el producto *-ergon-*, basándonos en el mismo Platón. Lo primero que hay que hacer es apercibirse de que Platón está usando consistentemente para describir la episteme no una frase sino dos: ἐφ' ᾧ τε ἔστι y ὁ ἀνεργάζεσθαι. La repetición del par de frases no menos de tres veces en un pasaje corto es una evidencia fuerte de que para describir la episteme son necesarios los dos criterios, y no uno solo.

El uso de la preposición ἐνί con un dativo, que aparece en la primera frase, es uno de los modos estándar que emplea Platón para referirse al objeto o clase de objetos de una *techné*, poder, facultad o episteme dada.¹¹ En el pasaje que estamos examinando aparece varias veces la frase:

"La episteme está referida naturalmente a lo que es - ἐπιστήμη μὲν ἐνὶ τῷ ὄντι νέφυκε -" (477 b). También aparece esta frase en 378 a, y 480 a. También usa Platón el genitivo para referirse al objeto de una *techné*, *dynamis* o episteme, por ejemplo, en el *Cármides* 165 c:

"Y la medicina, dije yo, es la episteme de la salud - ἐπιστήμη τοῦ ὑγινοῦ-".

La otra frase del par por la cual las facultades se distinguen:

"Lo que efectúa (produce) - ὁ ἀνεργάζεσθαι-", no sólo se relaciona etimológicamente con *ergon* (función, trabajo), y no sólo la usa Platón estandarmente para referirse al *ergon* de una cosa, sino que aparece también para definir el mismo *ergon*.¹²

Las conclusiones que sacamos del uso del par de frases que emplea Platón para describir la episteme son que la primera parte: ἐνὶ τῷ ὄντι se refiere al objeto de la facultad de la episteme, y el segundo: ὁ ἐργάσεται se refiere a la función de la facultad de la episteme.

Así pues, Platón está distinguiendo claramente entre el objeto y la función de la episteme, pues la primera parte se refiere al objeto de la episteme, y la segunda a la función de la episteme. El objeto no es, pues, idéntico a la función en el concepto de episteme. El objeto de la episteme es el ser, mientras que la función consiste en conocer cómo es el ser. Podemos decir entonces que la episteme está referida naturalmente a lo que existe, y que su función consiste en conocer que y cómo es lo que es - γινώσκει ὡς ἔσται τὸ ὄν -.

Es claro aquí que epi to onti se refiere al objeto de la episteme, y gnonai to on a la función de la episteme. Y es claro también, pienso yo, que los pasajes que hemos citado, sobre todo aquéllos que se refieren al objeto y la función de la episteme, nos capacitan para rechazar la tesis de Hintikka sobre la confusión que él atribuye a Platón cuando dice que confunde los objetos con los erga.

Cabría la posibilidad, sin embargo, de que Platón confundiera los objetos con los erga cuando hablaba de la episteme que se manifiesta en una habilidad manual, por ejemplo, en el caso del carpintero, o del arquitecto, en cuanto que el ergon en el sentido del producto de una techne-episteme (una episteme que se manifiesta en una habilidad práctica) y el objeto de este techne-episteme podrían identificarse.

La ambigüedad de la palabra *ergon*, especialmente en su uso referido a un producto, y el hecho de que para Platón las artes prácticas y los oficios, al tener la mayor parte de ellos productos, sean *epistemai*, pueden haberle llevado a Platón a la identificación del producto-*ergon* de la facultad de la *episteme* con los objetos de la *episteme* en todos los casos. De hecho yo no lo creo así. Pues, ¿extendió la identificación de los objetos y funciones a las *epistemai* teóricas, como la aritmética y la geometría, la *episteme* y la *doxa* en general? Toda la evidencia de los textos que yo he consultado me inclina a dar respuesta negativa a la pregunta anterior.

Digamos en primer lugar que, aunque *ergon* es ambiguo en Platón, la definición de *ergon*, que Platón da en la República 353 a, resuelve la ambigüedad proceso-producto en favor del proceso: el *ergon* de un cuchillo de podar es el podar ramas de una cepa, no la cepa, ni la cepa podada; el *ergon* de los ojos es ver, no la cosa vista, etc.

En segundo lugar, en todos los casos en que Platón discute el objeto y la función de una *techne*-*episteme* no he encontrado ningún caso en el que dé la misma respuesta a las preguntas: "¿Cuál es el objeto de una *techne*?", y "¿cuál es la función de una *techne*?". Al contrario, Platón da respuestas diferentes. Por ejemplo en el Cármides 165 cd Sócrates pregunta:

"Y la medicina ¿es la *episteme* de la salud?"

Sócrates y Critón han estado de acuerdo en que la salud es el objeto de la ciencia de la medicina, sin embargo Sócrates continúa:

"Si tú me preguntas ahora, supuesto que la medicina es la ciencia de la salud, para qué sirve ella y qué produce - ἀνεργάσεται, te respondería que es muy útil para nosotros, ya que produce la salud - τὴν γὰρ ὑγίειαν καλὸν ἡμῶν ἔργον ἀνεργάσεται-.

En el Cármides 168 d, Sócrates de hecho dice que la facultad de la vista tiene por objeto el color y por función el ver. Así en la frase ὅψις χρῶμα ὁρᾷ, ὅψις se refiere a la facultad de la vista, χρῶμα al objeto de la facultad, y ὁρᾷ a la función de la facultad. El color es claramente el objeto de la facultad, y el ver (color) es la función. El siguiente pasaje, acerca de la facultad de oír, es paralelo al de la vista. El sonido es el objeto de la facultad de oír, y el oír (sonido) es la función.

Cito estos pasajes del Cármides sobre la vista y el oído porque aparecen también como ejemplos en el pasaje de la definición de ergon en la República, en el cual el ver y el oír son los erga-funciones de las dos facultades; también los cito porque las facultades de la vista y del oído aparecen así mismo como ejemplos en el pasaje de la República 477 c, que estamos considerando.

Este rodeo que hemos hecho nos permite sugerir claramente que Platón no confunde, como cree Hintikka, los objetos de la episteme y sus erga. Hintikka dice sin embargo que "puede parecer como si Platón estuviera distinguiendo en República 477 d la función (producto, ergon) de la facultad del conocimiento y sus objetos ...I. M. Crombie ha argüido convincentemente que el argumento de Platón es crasamente falaz si se

hace una distinción entre ambos. Así pues, la única esperanza para que el argumento de Platón sea aceptable está en identificar el ergon de la "facultad" del conocimiento con sus objetos." ¹³

Sin embargo, según mi opinión, Platón estaría confundido si hubiese asumido, implícita o explícitamente, que los objetos de la facultad de la episteme, que son las Formas, fueran los productos de la facultad de la episteme. Las Formas no son los productos de nada para Platón, y ciertamente no lo son de la facultad de la episteme. Así, pues, miremos si hay o no en Platón la crasa confusión y falacia de que habla Crombie.

Veamos en primer lugar el argumento de Crombie:

"¿Qué entiende Platón por "funciones" y "objetos"? Podemos empezar advirtiendo lo que parece un defecto fatal del argumento. Dos funciones son la misma si hacen lo mismo a los mismos objetos, y dos funciones son diferentes si hacen cosas diferentes a objetos diferentes (477 d) ¹⁴. Pero se pregunta uno, ¿qué habremos de decir de las funciones A y B que hacen cosas diferentes a los mismos objetos (como, por ejemplo, la vista ve manzanas y peras, y el olfato las huele)? Platón está intentando probar que el conocimiento y la creencia tienen objetos diferentes sobre la base de que hacen cosas diferentes (el conocimiento hace algo infalible y la creencia algo falible). Pero si las dos funciones pueden tener los mismos objetos y ser, no obstante, funciones diferentes (igual que la vista y el olfato son desde luego funciones diferentes) entonces el argumento no funcionará. El conocimiento y la creencia

podrían tener el mismo objeto (digamos el mundo) aunque uno lo registrase con infalibilidad y la otra faliblemente."

Anotemos en primer lugar que Crombie traduce confusamente *dynameis* como "funciones", mientras que nosotros usamos la versión estándar de *dynameis* como "potencias" o "facultades".

Crombie prefiere dar la interpretación siguiente:

"Si asumimos que el "objeto" de una función es un acusativo interno... (el acusativo interno de "ver" es "visiones", el de "oler" es "olores")... Con esta concepción de "lo que hace la función" y "aquello a lo que lo hace", la definición de Sócrates de la mismidad y diferencia de función se torna correcta."

Si adoptamos esta sugerencia, entonces los "objetos" de la episteme son ítems de la episteme, y en este caso será la episteme misma y no su tema de la que se diga que está ordenada epi to on. En este caso podemos afirmar que las cláusulas con que de la episteme nombran realidades, mientras que las cláusulas con que de la doxa nombran algo intermedio entre la episteme y la agnōya.

En resumen, estoy en desacuerdo con la sugerencia de Hintikka de que Platón confunde los objetos de la facultad de la episteme y los erga (funciones) de esa facultad. La diferencia entre la episteme y la doxa está en las funciones de una y otra. En concreto, la función de la potencia de la episteme, la función de conocer infaliblemente (si me puedo permitir esta frase) puede llevarse a cabo sólo con respecto a objetos que no cambian, mientras que la función de la potencia

de la doxa, la función de conocer faliblemente, sólo puede realizarse con objetos que cambian; el cambio de estos objetos se explicaría la falibilidad de la facultad de la doxa. La infalibilidad de la dynamis episteme se hace inteligible asignándole sólo objetos que no cambian, como objetos de episteme.

Si la episteme se correlaciona con (epi) lo que existe (to on), la agnoya se correlaciona con lo que no existe (to me on). Entendemos epi como una referencia con el objeto y ergon como una función de la dynamis. La distinción que hemos hecho entre epi-el objeto- y ergon -la función- nos permite responder a la pregunta material: ¿Qué podemos conocer? La respuesta es, en este pasaje de la República, que podemos conocer lo que es.

Es cierto, como dice Crombie, que Platón no se ocupa aquí de la cuestión de si podemos o no conocer hechos del mundo físico. El propósito del pasaje 476 b- 478 d es mostrar que hay ciertos estados comunes de la mente que no pueden ser clasificados como episteme. De la gente que no se pregunta, ¿qué es la belleza?, sino que recolecta sus ideas de la belleza observando los rasgos significativos de las cosas bellas no se puede decir que tenga episteme de la Belleza en sí. Esto es aplicable a un campo indefinidamente amplio de Formas.

Así, pues, los hombres que obtienen sus universales inductivamente están privados de un discernimiento -episteme- completo de los principios teleológicos según los cuales está ordenado el mundo, y según los cuales deben ordenar cualquier cosa que tengan a su cargo. Y consecuencia de esto es

que estos hombres privados de episteme no son legisladores adecuados para el Estado.

La respuesta a la pregunta material: ¿Qué podemos conocer?, está respondida formalmente por Platón, cuando nos dice que la episteme es la captación directa de algo real. Sobre la belleza, lo justo, lo bueno, etc., no es posible tener episteme a menos que admitamos la existencia de esas propiedades universales como entidades simples autoconsistentes.

Platón no nos habla aquí, como lo hacía en el Menón, de la episteme por familiarización del camino de Larisa, ni de qué forma tomaría tal episteme, ni si es propio del hombre común o del filósofo; en la República 477 d nos está hablando acerca de la episteme de las propiedades universales, y también nos habla de en qué se diferencia esta episteme de la aprehensión indirecta de las propiedades universales en las doxai de los hombres que se guían por lo que se ve y se oye; el objetivo del argumento es decirnos por qué los hombres ordinarios, al no poseer episteme sino sólo doxai, son inadecuados para legislar, porque no tienen episteme-discernimiento de los principios.

La respuesta a la pregunta formal: ¿Qué es la episteme? Está respondida en parte bajo la forma de la función de la episteme: conocer que y cómo es el ser.

Ahora bien, para conocer cómo es el ser, Platón hace hincapié en que esto sólo es posible a partir de la episteme de Ideas. Esta episteme de Ideas o Formas requiere, como más explícitamente se nos dirá en el Sofista, el conocimiento de proposiciones; esto implica un conocer qué es una determinada

Forma y cómo se relaciona con otras. Luego la función de la episteme, entendida como un conocer cómo es el ser y qué es el ser, está abriendo el camino hacia una concepción más amplia de la episteme como un "conocer qué". Ambos conocimientos, "conocer cómo" y "conocer qué" son imprescindibles para la obtención de una exacta intelección del tema de la episteme en Platón.

Hemos de hacer, sin embargo, la advertencia de que esta intervención intelectualista del "conocer qué" en la concepción de la episteme está presente en las inquietudes epistemológicas de Platón desde sus primeros diálogos, por ejemplo, en la Apología.¹⁶

No queremos pasar por alto el referirnos al papel que desempeña la doxa en relación con la episteme en el pasaje 477 a y sgs. Platón asocia la distinción entre doxa y episteme con la distinción entre tipos de objetos y funciones, arguyendo que mientras la episteme se dirige a las Formas, la doxa se dirige a los sensibles. Su asunción explícita es que el hecho de que la episteme y la doxa son distinguibles implica que sus respectivos objetos son distinguibles (477 e-478 b).

En esta asunción asocia, por analogía, la infalibilidad y certeza de la episteme con la invariabilidad y permanencia de las Formas, y la inconsistencia y falibilidad de la doxa con la inconsistencia e inconstancia que se da en los sensibles. A la vista de esto, es importante hacer notar que el uso especial del término doxa no implica, como en otros pasajes -por ejemplo, en el Menón-, la posibilidad de convertir

la doxa en episteme "dando una explicación".

El mejor modo de entender la distinción que establece aquí Platón entre doxa y episteme es tomarlo como una distinción entre conocimiento empírico y conocimiento "a priori", teniendo bien presente que la opinión no se puede convertir en episteme. La decisión de Platón de usar el término episteme para el conocimiento "a priori" solamente no siempre se mantiene consistentemente en los diálogos posteriores; pero sí se mantiene, por ejemplo, en el Timeo 51 c la distinción entre episteme y doxa.

Otro punto a considerar es lo que Platón dice, en el pasaje de la República que estamos discutiendo, acerca de los objetos de la doxa que son los objetos sensibles. Sus argumentos aquí son del mismo tipo que los usados en el Fedón 74 b-c y en el Simposium 211 a-b, al dar razones para explicar la imperfección de los particulares sensibles. Así Platón arguye que a cada particular sensible se le pueden aplicar predicados contrarios, y esto hace que sea imposible tener una firme convicción de si uno de los predicados contrarios está aplicado propiamente al particular, con exclusión del otro predicado (479 c). De aquí concluye Platón que los sensibles pertenecen a ese "mundo intermedio" entre el "ser" y el "no ser"; el mundo del "ser" es el mundo de las Formas (479 c-d). El punto de vista de Platón es, pues, que las contradicciones que aparecen en la experiencia-sensible implican que los sensibles no son completamente "reales" en el sentido en que las Formas son completamente "reales".

La postura de Crombie es completamente contraria a esta

interpretación:

"... Algunos dicen que epi lo que es una función mental es el segmento de universo con el que tienen competencia para tratar. Entienden que to on se refiere a las formas, y dicen que la doctrina de que la episteme está en relación de epi con to on significa que la episteme tiene competencia para tratar con, y está confinada a, las formas... No creo que la postura de las esferas de competencia interprete correctamente el significado primario de este pasaje... El punto de vista de que se da la relación de epi entre un estado y su correlato mental preserva la estructura triádica: la episteme corresponde a los hechos, la agnoya a las ilusiones, y la doxa a lo que no es ni completamente hecho ni completamente ilusión." 17

La argumentación de Crombie está basada en que en este pasaje de la República no se dice claramente que to on sean las Formas, pero reconoce él mismo que hay pasajes en Platón, en particular en el Timeo, que soportan la interpretación de que lo que está entre to on y to me on es el mundo físico; y según este punto de vista, es la doxa la función mental que tiene competencia para tratar, aunque faliblemente, con el mundo físico.

Se puede encontrar un argumento en contra de los que buscan esferas de competencia en este pasaje, reflexionando sobre la posición de la agnoya. Pues según este punto de vista la esfera de competencia de la agnoya tendría que ser lo irreal. Pero, seguramente, no estamos capacitados para afirmar que hay una función o estado mental cuya esfera de competen-

cia sea lo irreal. Si deseamos encontrar una esfera de competencia para la agnoya, entonces, nos vemos forzados a decir que es lo no existente, es decir, que la agnoya no tiene propiamente esfera de competencia, que todo lo que existe pertenece a la esfera de la episteme o de la doxa.

Sin embargo, Platón parece pedirnos que tengamos en cuenta tres funciones o estados mentales diferentes, pero de hecho, después del punto de vista que acabamos de adoptar, realmente sólo nos está pidiendo que consideremos dos, ya que no existe un estado de la mente cuyo territorio sea lo no existente.

La idea básica del pasaje es la de los grados de contacto del sujeto con la realidad en cada uno de los tres estados.

Si interpretamos la episteme como el conocimiento de Formas, ¿implica esto que la sensación-percepción no tiene ningún valor como guía de la episteme? Tanto el Fedón con su teoría de la reminiscencia, como el Simposium arguyen que el status de los particulares sensibles como "copias" de las Formas ayudan al reconocimiento de las Formas. En estos dos diálogos la sensación-percepción juega un papel importante en la dilucidación de la episteme de Formas.

La República, sin embargo, no hace tal concesión a los sentidos. Platón asume no sólo que el descubrimiento de "qué es lo hermoso y qué es lo bueno" se realiza independientemente de la sensación-percepción, sino también que lo que se establece como verdad no es nunca una verdad de los sensibles.

Así, pues, como dijimos antes, la distinción entre doxa y episteme es esencialmente una distinción entre conocimiento empírico y conocimiento "a priori", y es importante ver,

especialmente al contrastar la posición platónica que se da aquí con la posición en el Fedón, que, a través del lazo íntimo que parece establecerse en la República entre las Formas y el método hipotético,¹⁸ Platón implica que la episteme es "proposicional", es decir, que la episteme es un conocimiento que se expresa y se da en las proposiciones. Asimismo la doxa es proposicional.

¿Cuál es, entonces, lo que las diferencia? Decir "sé que tal y tal" es decir algo lógicamente diferente de "creo que tal y tal". Si digo "sé que p" (donde p es cualquier proposición), entonces la afirmación "sé que p" implica que "p es verdadera", aunque no se sigue de aquí que p sea de hecho verdadera: p puede de hecho ser falsa. Sigue siendo verdadero, sin embargo, que, en tanto en cuanto estoy usando la palabra "sé", estoy confiando en la verdad de p. Si p es de hecho falsa, entonces mi conocimiento estaba equivocado. Si contrastamos lo que acabamos de decir con el uso de la palabra "creo", cuando, por ejemplo, digo "creo que el Presidente del Gobierno de España y el Presidente de Estados Unidos tuvieron un en encuentro en mayo", al usar la palabra "creo" no confío plenamente en que no esté equivocado acerca de dicho encuentro. De hecho estoy preparado para admitir que puedo estar equivocado, que p puede ser falsa. En cambio, si digo "sé que el Presidente del Gobierno de España y el Presidente de Estados Unidos tuvieron un encuentro en mayo", entonces estoy estudiando la posibilidad de que pueda estar equivocado.

Veamos ahora cómo se desarrolla la distinción de la episteme y la doxa en Platón. Hemos aludido anteriormente a la do

ble distinción establecida por Platón:

a) una distinción entre dos estados de la mente, episteme y creencia, y

b) una distinción entre dos clases de objetos, Formas por una parte, y cosas particulares por otra, correspondientes a los dos estados mentales.

a) En la República 477 b Platón describe la episteme y la doxa como facultades-dynameis, pero en 511 d son presentadas más bien como disposiciones, afectos o estados de la mente. Esta aproximación a los conceptos de episteme y doxa puede parecer demasiado psicológica, es decir, que si queremos distinguir entre episteme y doxa nos serviría mejor una dilucidación de las diferencias lógicas implícitas en el uso de los verbos "conocer" y "creer", en lugar de enfrascarnos en una búsqueda que nos ayude a discriminar entre diferentes estados mentales. Sin embargo, Platón habla de que la episteme excluye el error, mientras que esto no es así en el caso de la creencia.

b) La distinción entre episteme y doxa con respecto a sus objetos será el tema de este apartado. Si consideramos el verbo "conocer", encontramos dos usos familiares de esta palabra:

1) podemos usarla seguida inmediatamente de un nombre que gramaticalmente es el objeto directo del verbo. En este sentido podemos hablar de conocer a una persona, una cosa, un sitio, etc. Aquí estamos usando "conocer" para referirnos a "una familiaridad con" -acquaintance-. En este uso del verbo "conocer" podemos, en el lenguaje ordinario hablar de conocer

cosas u objetos. Esta noción de una familiaridad directa con algo, entendida en un modo especializado, ha sido prominente en muchas teorías filosóficas y se le ha dado la etiqueta de "conocimiento por familiaridad" -knowledge by acquaintance-.

2) Existe también, sin embargo, un uso muy familiar del verbo "conocer" en el que éste no está seguido directamente por un nombre, sino por una cláusula con "que": por ejemplo, "conozco que la India es un país muy grande", "que hoy ha llovido en Burgos", etc. En este caso, por ejemplo, yo puedo no haber estado nunca en la India, no tengo conocimiento directo de la India, pero leyendo libros de geografía, mirando y comparando mapas, sé que es un país muy grande. Para este uso del verbo "conocer" los filósofos tienen también una etiqueta: "conocimiento por descripción". En el ejemplo de la India, conozco la India a través de descripciones. Este uso del verbo "conocer" va seguido de la partícula que. En este caso, entonces, lo que conozco no es una cosa u objeto; al contrario, lo que conozco es que algo es así y así. En este uso del verbo "conocer" debemos ser suspicaces a la hora de hablar en términos de "conocer objetos" o de "los objetos del conocimiento".

En relación con el verbo "creer" nos sorprende el hecho de que no hagamos un uso correspondiente al uso del verbo "conocer" como en el primer caso, es decir, seguido de un nombre o pronombre que es gramaticalmente su objeto directo. Así, por ejemplo, decir "creo a Teeteto" no es igual que decir "conozco a Teeteto".

Cuando digo "creo a Teeteto", en realidad estoy diciendo

"creo que Teeteto dice la verdad", y en realidad el objeto gramatical del verbo "creer" es una cláusula con que.

Parece, pues, que no hay un uso del verbo "creer" correspondiente al uso de "conocer" que aparece en el apartado 1).

Así, pues, en el caso de la episteme, la naturaleza infalible estará relacionada con la verdad o falsedad de las proposiciones que empleen la cláusula que. En el uso del verbo "conocer", cuando se emplea en el sentido de "conocer que", es decir, en su uso descriptivo, las proposiciones con "que" deben ser siempre verdaderas.

En el caso del conocimiento por familiaridad directa no hay posibilidad de error, pues o bien se tiene familiaridad con lo conocido o no se tiene. Otra cosa sería si habláramos de la sensación-percepción de, por ejemplo, Teeteto, en cuyo caso sí hay posibilidad de error. Pero aquí nos interesa más el estudio del conocimiento -episteme- en el caso de la familiarización directa, o dicho en otras palabras en el caso del "conocer cómo".¹⁹

Volvamos ahora a la consideración del uso de la noción de "objetos" en conexión con la episteme y la doxa. En el uso del conocimiento por descripción, el "objeto" que conocemos aparece bajo la fórmula de una cláusula con "que". Mientras que es correcto hablar de objetos en el caso del conocimiento por familiaridad, en el caso del conocimiento por descripción tal manera de hablar se presta a confusiones.

Es verdad que, cuando Platón piensa acerca de la episteme, tiende a hacerlo bajo el modelo de la información sensitiva, es decir, comparando la episteme con el modelo de la vis-

ta o el tacto. Por ejemplo en la República 533 d, cuando Platón nos habla del ojo del alma, o en la República 511 b, cuando nos dice que la razón toca (coge, alcanza) - ὁ λόγος ἅπ-
 ζεται - el principio de todo, lo no hipotético - ἀνυπόθετον-.

Se ha dicho también que Platón tiende a concebir el pensar y el conocer como una suerte de sentir espiritual. La influencia de la analogía sacada de la información sensitiva, del ver, del tocar, etc., cuando se está hablando de la episteme, se puede llegar a exagerar. También nosotros frecuentemente usamos el lenguaje de la visión o del tacto en contextos similares ("vio la respuesta", "tocó la solución", ect.); y sin embargo, hay elementos en el pensamiento de Platón que apuntan en una dirección diferente a la presentada en la analogía de la visión o del tacto.

Sigue siendo verdad que, cuando Platón habla de la episteme, el modelo de la visión o del tacto continúa siendo prominente. Esta analogía de la visión es aplicable perfectamente al caso del conocimiento por familiarización, por contacto directo de objetos. Esta es, pues, una de las formas de entender la concepción platónica de la episteme: por familiarización con los objetos (Formas).

Sin embargo, hemos de darnos cuenta de que la analogía de la visión, aplicada a la episteme, puede llevarnos a confusión en el caso del "conocer que". Nuestra posición mantiene que el "conocer que" es un elemento tan importante al menos como el "conocer cómo", el conocer por familiarización.

Es probable también que en su teoría de la episteme Platón estuviera influenciado por sus tesis metafísicas -o quizá

sería mejor decir que su teoría del conocimiento y su metafísica estarían interinfluenciadas o interrelacionadas. Sin duda alguna, una de las razones que llevaron a Platón a la conocida tesis de los dos-mundos estaba inspirada en la diferencia entre episteme y doxa, tal y como aparece en el Libro V de la República.

Gran parte de los problemas sobre la diferencia entre episteme y doxa pueden ser resueltos si tenemos en cuenta que, según creemos haber mostrado antes, Platón distinguió claramente entre objetos y funciones de la episteme y la doxa. Al distinguir la función de la episteme del objeto, Platón está barruntando lo que con la teoría de la abstracción estará mucha más diferenciado, es decir, el objeto formal de la episteme. Así pues, lo que distingue y define a la episteme son sus objetos (el ser, las Formas) y su función (qué y cómo es el ser). ²⁰

b) La Idea de Bien y los niveles de episteme en los libros VI, VII y X de la República.

En esta sección de la República, el interés de Platón está centrado en mostrarnos mediante analogías, símbolos, alegorías,

mitos, o como quiera que deseemos llamarlos, los niveles que pueden establecerse en la episteme.

El modus operandi de Platón para alcanzar la episteme es el siguiente:

1) En primer lugar busca una definición -ὁρισμός-, el qué -τί- de las cosas. La función de esta definición es hacernos presente lo definido, y provocar un acuerdo -ὁμολογία- por medio de la dialéctica.

2) Después de la definición aparece el mito.²¹ Mediante el mito se manifiesta la realidad, aunque sea de un modo imperfecto y parcial, diciendo a qué se asemeja. La definición no agota intelectualmente las realidades. De aquí la necesidad del mito platónico.

Las alegorías del Sol, la Línea dividida en segmentos, y la caverna nos mostrarán simbólicamente el papel y el status de la episteme. Por esta razón serán el objeto de estudio de este subcapítulo.

En el libro V hemos visto cómo ningún hombre puede gobernar bien a menos que logre una captación adecuada de la Belleza, la Justicia y otras entidades semejantes. Tal captación de la Belleza, se logrará mediante la Dialéctica, la cual implica un saber decir, además de un saber ver las Formas.

También se nos ha advertido que tal captación no se puede lograr atendiendo a los "múltiples particulares". Platón se plantea cómo se puede esperar el logro de tal captación, si no se puede hacer inductivamente, y por qué lograrla nos ayudará en las tareas prácticas.

La intención de Platón es, pues, en gran parte de los libros Sexto y Séptimo, tratar de responder a estas preguntas,

decirnos cómo podemos pasar del conocimiento familiar del mundo natural-sensible a la comprensión-episteme de los principios generales, y explicar cómo es que tales principios son aplicables a la comprensión y control de nuestro entorno social y de nosotros mismos. Evidentemente intervienen aquí las doctrinas metafísicas de Platón acerca de las relaciones entre las Formas y el mundo natural, esto es, el problema del χωρισμός, y de la participación, en cuyo análisis no podemos detenernos aquí.

La cuestión que a nosotros más nos interesa es, ¿cómo se alcanza la verdadera episteme? La episteme, al ser el conocimiento filosófico, ¿cuáles son las cualidades humanas que permitirán al individuo adquirir esta episteme? ¿En qué se distingue la naturaleza del filósofo - ἡ τοῦ φιλοσόφου φύσις - de las otras naturalezas? En que implica: 1) La facilidad para aprender. 2) La memoria. 3) El valor. 4) La grandeza de alma - μεγαλοπρέπεια.

Sólo ahora podemos comprender en qué consiste la justicia individual, que Platón intentaba deducir de la justicia social (455 d). El primer intento no había logrado su objetivo, por la simple razón de que no se puede sacar directamente de las cualidades sociales las cualidades individuales; es necesario dar un rodeo y pasar por la Idea de Bien, es decir, es necesario introducir en el razonamiento el concepto de episteme, sin el cual no hay verdadera justicia individual; en efecto, sin esta episteme, todas las doxai son torpes:

"-¿Y qué? ¿No te has dado cuenta -dije- de que las opiniones sin conocimiento son todas torpes - δόξαι ἄνευ ἐπιστήμης, ὥς πᾶσαι ἀίσχραι -?" (506 c).

Por su parte, la episteme emana de la Idea de Bien (el Bien es causa de la episteme). La idea de Bien reparte la verdad sobre los objetos de la episteme y da al sujeto cognoscente la posibilidad de conocer:

"- Puedes, por tanto, decir que lo que proporciona la verdad a los cognoscibles - τοῖς γινωσκομένοις - y la facultad de conocer al que conoce es la Idea de Bien - τὴν τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέαν -, a la cual debes concebir como objeto del conocimiento - ὡς γινωσκομένην μὲν διανοοῦ -, pero también como causa de la ciencia y de la verdad - αἰτίαν δ' ἐπιστήμης οὖσαν καὶ ἀληθείας -; y así, por muy hermosas que sean ambas cosas, el conocimiento-episteme y la verdad, juzgarás rectamente si consideras esa Idea como otra cosa distinta y más hermosa todavía que ellas. Y en cuanto a la episteme y la verdad, del mismo modo que en aquel otro mundo se puede creer que la luz y la visión se parecen al Sol, pero no que sean el mismo Sol, del mismo modo en éste es acertado el considerar que uno y otra son semejantes al Bien, pero no lo es el tener a uno cualquiera de los dos por el Bien mismo, pues es mucho mayor todavía la consideración que se debe a la naturaleza del Bien." (508 e- 509 a)

La bondad proporciona la luz por medio de la cual somos capaces de conocer. La causa de la episteme es la bondad. Esto nos sugiere que en el concepto de episteme está implícito, además del elemento de habilidad, y del elemento de conocimiento, el elemento nuevo de la evaluación que implica la Idea de Bien. ²²

La discusión de la Idea de Bien la lleva a cabo Platón

en función de la búsqueda de un principio de unificación final de las Ideas. El Bien es presentado como aquello "que toda alma persigue" (505 d), como lo que unifica toda investigación, como el fundamento supremo de la episteme (505 e). Así como la luz del Sol hace visibles a las cosas y videntes a los ojos, así también el Bien es "aquello que comunica la verdad a los objetos cognoscibles y al espíritu la facultad de la episteme" (508 e).

Aún más: así como el Sol no sólo hace visibles a las cosas sino que también les concede "la generación, el crecimiento y el alimento", así, igualmente, el Bien concede a los objetos inteligibles "el ser y la esencia" - τὸ εἶναι καὶ εἶναι οὐσίαν- (509 b), pero en este caso, continúa Platón, "tampoco el Bien es la esencia, sino algo que está por encima de ella".

La idea de Bien introduce así el problema del fundamento de la determinación de cada ser y al mismo tiempo el problema del fundamento de la episteme, como algo común entre lo inteligible y la inteligencia. Al mismo tiempo, la Idea de Bien introduce un principio de unificación, de jerarquización tanto de los seres como de los saberes.

Sócrates pasa a continuación al símil de la Línea, en el cual nos presenta la contraposición que hay entre, por un lado, los originales y, por otro, las sombras y reflejos, y nos dice que se da el mismo contraste entre la episteme y la doxa, que el que se da en el "mundo inteligible" entre la διάνοια y la νόησις :

"-Toma, pues, una Línea que esté dividida en dos segmentos desiguales y vuelve a cortar cada uno de los segmentos, el del género visible y el del inteligible - τοῦ τε τοῦ ὁρωμένου γένους καὶ τοῦ νοουμένου -, siguiendo la misma proporción. Entonces tendrás, clasificados según la mayor claridad - σαφηνεία - u oscuridad de cada uno: en el mundo visible, un primer segmento, el de las imágenes - εἰκόνες -. Llamo imágenes ante todo a las sombras - σκιάς -; y el segundo lugar, a las figuras que se forman en el agua y en todo lo que es compacto, pulido y brillante, y a otras cosas semejantes, si es que me entiendes.

-Sí que te entiendo.

- En el segundo pon aquello de lo cual esto es imagen: los animales - ζῷα - que nos rodean, todas las plantas y el género entero de las cosas fabricadas - τὸ σκευαστόν -.

-...

-Considera, pues, ahora de qué modo hay que dividir el segmento de lo inteligible - τοῦ νοητοῦ -. |

-¿Cómo?.

-De modo que el alma se vea obligada a buscar la una de las partes sirviéndose, como de imágenes, de aquellas cosas que antes eran imitadas, partiendo de hipótesis y encaminándose así, no hacia el principio, sino hacia la conclusión - ἐνὶ τελευτῇν -; y la segunda, partiendo también de una hipótesis, pero para llegar a un principio no hipotético y llevando a cabo su investigación con la sola ayuda de las ideas tomadas en sí mismas, y sin valerse de las imágenes a que en la búsqueda de aquello recurría" (509 d- 510 b).

Platón considera a continuación el rol de las matemáti-

cas y su método hipotético. Después nos aclara el segundo segmento de la región inteligible:

"Aquello a que alcanza por sí misma la razón valiéndose del poder dialéctico y considerando las hipótesis no como principios, sino como verdaderas hipótesis, es decir, peldaños y trampolines que la eleven hasta lo no hipotético, hasta el principio de todo; y una vez llegado a éste, irá pasando de una a otra de las deducciones que de él dependen hasta que, de este modo, descienda la conclusión sin recurrir en absoluto a nada sensible, antes bien, usando solamente de las ideas tomadas en sí mismas, pasando de una a otra y terminando en las ideas" (510 b).

En la República 511 d-e Platón nos ofrece, asignando a cada segmento de la Línea una condición o estado de la mente, un esquema²³ de los objetos correspondientes a esos estados.

Cuando en el libro Séptimo 533 e- 534 a Platón vuelve a la analogía, da una versión ligeramente modificada:

"Bastará, pues -dije yo-, con llamar, lo mismo que antes, a la primera parte, episteme; a la segunda, $\delta\iota\alpha\nu\sigma\iota\alpha$; a la tercera, $\pi\acute{\iota}\sigma\tau\iota\varsigma$; y a la cuarta, $\epsilon\acute{\iota}\kappa\alpha\sigma\acute{\iota}\alpha$. Y a estas dos últimas, $\delta\acute{o}\xi\alpha$, y a las dos primeras juntamente, $\nu\acute{o}\eta\sigma\iota\varsigma$." ²⁴

Nos será útil clarificar algunos de estos términos:

$\epsilon\acute{\iota}\kappa\alpha\sigma\acute{\iota}\alpha$ debe significar algo así como "conjeturar", imaginar; $\pi\acute{\iota}\sigma\tau\iota\varsigma$ significa algo así como "confianza"; $\delta\iota\alpha\nu\sigma\iota\alpha$, algo así como "pensamiento discursivo"; y $\nu\acute{o}\eta\sigma\iota\varsigma$, intuición racional. En el símil de la Línea, Sócrates dice que está dividiendo su Línea en término de "claridad y no claridad", y esto, seguramente, viene de la diferencia que hay entre la

visión correcta que obtengo de una cosa que está ante mis ojos y la pobre visión que obtengo de una cosa de la cual sólo veo una sombra o reflejo.

δόξα opinión	εἰκασία conjetura imaginación	A	εἰκόνες imágenes sombras reflejos	τὸ ὄρατον τὸ δοξαστόν
	πίστις creencia (percepción)	D	ζῷα, φυτευτὸν σκευαστόν animales plantas cosas artificia- les fabricadas	mundo- visible
ἐπιστήμη ciencia conocimien- to	διάνοια razón discursiva	C	μαθηματικά aritmética geometría	τὸ νοητόν
	νόησις inteligencia intuición in- telectual	E	ἀρχαί principios	mundo- inteligible
		B		

El esquema que acabamos de hacer nos ilustra muy bien sobre el lugar que ocupa la episteme en la República. Ahora bien, no debemos dejarnos deslumbrar por la fuerte luz que proyectan sobre nosotros estos pasajes en que Platón parece obcecado en mostrarnos cuales son los objetos y las diferentes facultades correspondientes a ellos. Esta entrañable disposición de objetos y estados mentales hace que aquéllos determinen a éstos, hasta el punto de que por un momento lleguemos a pensar en una concepción de la episteme en términos de ver, captar objetos. Pero no debemos olvidar que esta visión es una visión de la noesis, y que ésta para poder ver necesita tener comercio con las Formas, lo cual requiere no sólo ver sino también decir, interpretar, analizar las Formas, pues todo este tinglado está pensado para generar un sistema político que haga feliz al ciudadano. Además, la felicidad entraña valores.

La concepción de la episteme, según lo que acabamos de escribir, incluirá imprescindiblemente estos tres elementos: ver, decir y valorar. Pues, ¿de qué nos serviría sólo la contemplación? ¿De qué el saber decir? ¿Cómo valorar sin saber ver y decir? Así pues, episteme incluye ver las Formas, decir qué son las Formas por medio de proposiciones, descripciones. Todo esto para saber adónde debemos ir.

Según el texto del final del Libro Sexto, νόησις y episteme son más o menos intercambiables en la mente de Platón. Sin embargo, en el Libro Séptimo 533 d4 Platón observa que las actividades comprendidas bajo la διάνοια son a menudo obsequiadas con el título de episteme. Por consiguiente el

intercambio de νόησις y episteme no es esencial; y quizás por esta razón Platón alteró lo que había escrito en el Libro Sexto.

La palabra noesis nos sugiere la idea de intuición. Ahora bien, según lo que acabamos de decir debemos estar prevenidos ante la identificación de la episteme con la intuición. Lo que sí aparece identificado, como veremos más adelante es el concepto de dialéctica y la episteme.

La contribución de estos dos pasajes a la concepción de la episteme, a pesar de que nos aportan muchas imágenes y comparaciones entre diferentes estados mentales y objetos cognoscibles, no es muy grande en cuanto que está en ciernes. Una de las cosas que aprendemos es que Platón mantiene la presuposición subyacente de que es necesaria la existencia de las Formas, de los arquetipos u originales que informan nuestro pensamiento, y que es asunto de la episteme filosófica el readquirir una comprensión explícita de las Formas. En esta labor tienen un papel importantísimo las matemáticas.

Pero la episteme pura es el conocimiento, no de una hipótesis a través del pensamiento discursivo - δεινότης -, sino de un principio - ἀρχή - por una intuición intelectual.

En el Libro Séptimo leemos que esta episteme no puede ser dada ni adquirida:

"... que la educación - παιδεία - ²⁵ no es tal como proclaman algunos que es. En efecto, dicen, según creo, que ellos proporcionan episteme al alma que no la tiene del mismo modo que si infundieran vista a unos ojos ciegos" (515 b).

Platón se está refiriendo aquí a los sofistas, los cua-

les pretendían infundir episteme en el alma, es decir, proporcionar vista al ojo. Pero el prisionero de la caverna tiene ya la facultad de la vista - ὥψις - y el órgano - ὄμμα -, sólo que no los emplea para mirar adónde debe. Igualmente, el hombre posee ya esa potencia que es la vista y ese elemento divino que es el νοῦς , el cual está esencialmente referido a la "idea".

Para Platón la παιδεία es un tránsito, una conversión, cuya esencia no consiste en volcar simplemente conocimientos en un alma desprevenida. La genuina formación capta y transforma el alma misma, y del todo.

Ahora bien, ¿cómo consigue el alma volverse para mirar a la "idea"? La facultad de la episteme, existente en el alma de cada uno, y el órgano con el que cada cual aprende, deben volverse, apartándose de lo que nace, con el alma entera -del mismo modo que el ojo no es capaz de volverse hacia la luz, dejando las tinieblas, sino en compañía del cuerpo entero-, hasta que se hallen en condiciones de afrontar la contemplación del ser, e incluso de la parte más brillante del ser, que es aquello a lo que Platón llama el Bien.

Por consiguiente, puede haber un arte de descubrir cuál será la manera más fácil y eficaz para que este órgano (νοῦς) se vuelva; pero no de infundirle visión -episteme- sino de procurar que se corrija lo que, teniéndola ya, no está vuelto adonde debe ni mira adonde es menester (518 d).

Platón utiliza en la República, como estamos viendo, a menudo la metáfora del "mirar a", "ver", "captar" las Formas. Sin embargo, no debemos creer que se trate literalmente de

ver, sino de algo así como ver las Formas, lo cual puede hacerse en grados más altos o más bajos. A veces, como en la alegoría de la Caverna ²⁶ (514 a- 517 a), Platón habla como si los hombres a menudo fallan al "ver" las Formas porque están "mirando" en la dirección equivocada.

Sin embargo, cuando Platón dice que las Formas son "cognoscibles", quiere significar esto: las Formas pueden ser "conocidas", pero no todos las conocen. Así, hemos observado cómo Platón nos sugiere diversos modos en que el conocimiento puede fallar -no así la episteme-, por ejemplo, cuando el órgano del conocimiento está mirando en la dirección equivocada.

Queremos hacer la observación de que, aunque admitimos que el uso platónico del lenguaje visual para describir la episteme de Formas podría extraviarnos, no obstante esa idea no está descaminada. Al contrario, como hemos venido diciendo, el modelo de la visión juega un importantísimo papel en el concepto de episteme.

Pero Platón tiene en mente algo más que el simple deseo de nuestra "visión" de los objetos de la episteme. Las Formas juegan un rol substancial en nuestros pensamiento acerca de los problemas filosóficos que Platón plantea. Ahora bien, si no queremos simplificar su pensamiento, hemos de decir que la tarea de la episteme no consiste meramente en aprehender o "ver" Formas; tampoco consiste en aprehender o "ver" una sola Forma. Más bien hemos de decir que la episteme es aprehender la Forma o las Formas para verlas y reconocerlas como tales.

Este hecho hace que el uso de la palabra "intuición",

empleada a menudo para discutir estos problemas, sea extraviadora e insatisfactoria, porque tiende a convertir la episteme platónica en una suerte de descolorida contemplación mental.

Por idéntica razón no podemos explicar la naturaleza de la episteme invocando sólo uno de los contrastes -establecidos por B. Russell- entre "conocimiento de" y "conocer que", o entre "conocimiento proposicional" -conocimiento por descripción- y "conocimiento por familiarización" -by acquaintance-, o entre "saber cómo" y "conocer que".

En la República Platón no concibe la episteme simplemente como una indiscriminada manera de ver Formas. Así, por ejemplo, cuando un hombre conoce el Bien, no sólo debe aprehenderlo claramente antes de cualquier otra Forma, sino que también debe identificarlo o reconocerlo como el Bien. La idea podría ser esta: desde el punto de vista de Platón la adecuada identificación de cualquier otra Forma que no sea el Bien sólo se puede conseguir conociendo, por así decirlo, la relación en que esta Forma está con respecto al Bien. La inteligencia de una Forma requiere así la inteligencia de la relación de esa Forma con la Forma de Bien. Una vez que se ha acertado la relación que hay entre esa Forma y la Forma de Bien, entonces uno puede presumiblemente reconocer e identificar una Forma dada sin dificultad, a través de la relación que se descubre entre esa Forma y la Forma de Bien.

Así, pues, una parte importante de la dialéctica consistirá en las afirmaciones que exponen las relaciones que las cosas mantienen con el Bien ²⁷.

La dialéctica es el verdadero y puro procedimiento epis-

témico. Las otras artes, por ejemplo, la gimnasia sólo sirve para mejorar el cuerpo, el cual es perecedero. La música sólo comunica al alma una simple armonía (522 a). Las artes mecánicas - *τέχνη βίβλασι* - tampoco proporcionan episteme. Todas estas artes sólo se ocupan de las opiniones y deseos - *δόξαι, ἐπιθυμίαι* - de los hombres, o de la producción y de la fabricación de los productos de la naturaleza y del arte.

La ciencia de los números y del cálculo es necesaria a todas las otras ciencias (522 c); conducen el alma hacia la verdad. Y, sin embargo, son sólo un preludio de la verdadera episteme.

¿Qué decir de la astronomía? Que no es de mezquina de lo que peca, nos dice Sócrates; sin embargo, no puede creer que exista otra ciencia que haga al alma mirar hacia arriba sino aquella que versa sobre lo existente e invisible - *περί τὸ ὄν τε ἡ καὶ τὸ ἄόρατον* -; pero cuando es una de las cosas sensibles - *τῶν αἰσθητῶν τε* - la que intenta conocer una persona, Sócrates afirma que, tanto si mira hacia arriba como hacia abajo, jamás la conocerá, porque ninguna de esas cosas (sensibles) es objeto de episteme (529 b).

Parece claro que se puede extraer de aquí la tesis de que el mundo físico es algo de lo cual no podemos tener episteme. No obstante esto debe ser precisado brevemente: es innegable que Platón correlaciona la doxa con el "mundo revelado por la visión" y que el mundo revelado por la visión no es idéntico al mundo físico sino a la percepción

que obtenemos de él si nos abstenemos de pensar en él. "El mundo de la visión" no es el mundo físico exactamente, sino una descripción de él.

El verdadero y puro método de conocimiento no es la ais-cesis sino la dialéctica. A esta conclusión llega Platón después del largo recorrido a través de las diversas artes y ciencias. No existe otro método que intente, en todo caso y con respecto a cada cosa en sí, aprehender de manera sistemática lo que cada una de ellas es. Pues casi todas las demás artes versan o sobre las opiniones y deseos de los hombres o sobre los nacimientos y fabricaciones. Y las restantes ciencias, las que aprehenden algo de lo que existe, es decir, la geometría y las que la siguen, no hacen más que soñar con lo que existe, y son incapaces de contemplarlo en vigilia mientras, valiéndose de hipótesis, ²⁸ dejen intactas a éstas por no poder dar cuenta de ellas.

Sin embargo, el estudio de la dialéctica no se puede abordar de golpe: es necesario haber sufrido antes una iniciación matemática. Pero, por otra parte, las matemáticas solas no son suficientes, pues no reposan sobre principios y no nos pueden conducir por sí mismas a la verdadera episteme. Sólo la dialéctica remonta hasta los principios y merece ser llamada episteme:

"El método dialéctico es el único que, echando abajo las hipótesis, se encamina hacia el principio mismo para pisar allí terreno firme; y al ojo del alma - τὸ τῆς ψυχῆς ὄμμα -,

que está verdaderamente sumido en un bárbaro lodazal, lo atrae con suavidad y lo eleva a las alturas, utilizando como auxiliares en esta labor de atracción a las artes ha poco enumeradas, que, aunque por rutina las hemos llamado muchas veces conocimientos -ἐπιστήμας-, necesitan otro nombre que se pueda aplicar a algo más claro que la opinión, pero más oscuro que la episteme. En algún momento anterior empleamos la palabra "pensamiento" -διάνοια-...

Nos bastará con llamar a la primera parte, episteme; a la segunda, διάνοια ; a la tercera, πίστις y εἰκασία a la cuarta. Y a estas dos últimas juntas, δόξα ; a aquellas dos primeras juntas, νόησις . La δόξα se refiere a la generación -περί γένεσιν -, y la νόησις , a la esencia -περί οὐσίας- (533 d- 534 a).

El dialéctico es, pues, el que adquiere la noción de la esencia de cada cosa -τὸν λόγον ἑκάστου λαμβάνοντα τῆς οὐσίας-. Vemos aquí que vuelve a aparecer de nuevo el verbo λαμβάνω para indicarnos que el conocimiento de la esencia de cada cosa es un proceso adquisitivo, lo cual nos pone en guardia ante la pretensión de reducir la episteme a una simple intuición o visión de Formas.

Además, con el Bien sucede lo mismo. El que conoce el Bien debe ser capaz de definirlo con el razonamiento -διόρισσασθαι τῷ λόγῳ-, separando esta Idea de todas las demás (534 c).

Pero la dialéctica puede ser peligrosa, cuando se hace un mal uso de ella. Así Platón prohibirá a los jóvenes su estudio; a la edad de treinta años, y durante cinco solamente

podrán consagrarse a la dialéctica; después, de treinta y cinco a cincuenta años se ejercitarán en las funciones públicas. Después de esta edad repartirán su tiempo entre la contemplación de las Formas y la organización del Estado.

En el Libro Décimo de la República Platón rehúsa admitir en su Estado la poesía de imitación, es decir, Homero y toda la tragedia. En efecto, o bien Homero es un verdadero creador; en este caso habla de todo, y al hablar lo crea todo. O bien es un imitador, y esta segunda hipótesis es la verdadera: Homero imita. A partir del objeto Platón habla de tres clases de artes, correspondientes a tres clases de hacedores; la tríada de artes o habilidades es la siguiente:

1) Χρησόμενη -la de utilizarlo.

2) ποιησούσα -la de fabricarlo.

3) μιμησόμενη -la de imitarlo.

"El que hace una apariencia - ὁ τοῦ εἰδώλου ποιητής -, el imitador, decimos, no entiende - ἔπαύει - nada del ser, sino de lo aparente - φαινομένου -" (601 b).

Ahora bien, la excelencia, la hermosura y perfección - ὁρθότης - de cada mueble o ser vivo o actividad están en relación exclusivamente con el servicio - χρεῖαν - para que nacieron o fueron hechos.

Resulta necesario que el hombre que usa un objeto tenga conocimiento de su belleza, virtud (excelencia) y corrección (perfección), y que venga a ser él quien comunique al fabricante los buenos o malos efectos en el uso de aquello de que

se sirve; por ejemplo, el flautista informa al fabricante de flautas acerca de las que le sirven para tocar y le ordena cómo debe hacerlas y éste obedece.

Por lo tanto, respecto a un mismo objeto, el fabricante -*ποιητής*- ha de tener una creencia bien fundada -*πίστις ὀρθή*- acerca de su conveniencia o inconveniencia puesto que trata con el entendido -*εἰδώς* -; el que lo utiliza -*χρῶμε-
νος* -, en cambio, ha de tener episteme.

El imitador -*μιμητής*- no tendrá ni creencia recta, ni episteme (602 a).

Así, mientras que el filósofo tiene el conocimiento verdadero -puesto que conoce la cosa y su uso- ²⁹ y el artesano la creencia recta, el poeta, el pintor, aquellos que llamamos hoy día artistas no tienen ni episteme ni creencia recta.

Este pasaje es bastante directo. Sin embargo, se nos plantea el problema de que aquí Platón habla de la episteme de cosas físicas, tales como los bocados de los caballos y cosas por el estilo, mientras que, en la mayor parte de los pasajes que hemos estudiado, la episteme estaba reservada al conocimiento de Formas. Hemos de decir que ambos conocimientos no son excluyentes. De las cosas físicas tomadas en bruto no podemos tener episteme, pero sí podemos tener episteme de hechos acerca de las cosas físicas.

En este pasaje Platón aclara que podemos tener episteme de lo que deben ser las lanzaderas y los bocados; conocemos un hecho importante acerca de estas cosas físicas, a saber: cómo deben ser. Así, pues, podemos tener episteme de las cosas físicas en el sentido de que podemos comprender para qué

son, cómo deben ser, etc. Este pasaje habla claramente de la posibilidad de tener episteme, entendida como una aprehensión directa de los fines y de las formas que el usuario comunica al fabricante.

En los asuntos de la mente el propósito y el orden son esenciales; por consiguiente, tenemos episteme del propósito y la ordenación, de la belleza, de la excelencia, de la corrección y perfección de las cosas físicas, no tomadas en su existencia bruta, sino en cuanto a su función. Este pasaje apoya, pues, claramente la episteme del mundo físico, sin nombrar para nada la distinción establecida en el Libro Quinto de la República entre la episteme y la doxa.

c) Conclusiones sobre la episteme en la República V, VI, VII y X.

La impresión general que sacamos de los textos que hemos estudiado es que la episteme es un asunto personal, algo a lo que llega el filósofo después de un largo esfuerzo; la episteme no es precisamente una "ciencia", sino una experiencia personal, algo que acontece al hombre-filósofo, y que sólo puede

comunicarse de un modo personal.

El camino que recorre Platón para llegar a la episteme es el siguiente: primeramente parte de las opiniones, pero el hombre no se sacia con esas opiniones y busca la episteme. Una vez vista la auténtica realidad de las esencias inteligibles -Formas-, el hombre-filósofo vuelve a la Caverna de donde salió para comunicar a los demás hombres lo que ha visto (conocido). El filósofo señala a los otros hombres la auténtica realidad que él conoce porque su trabajo ha sido recompensado. El camino del regressus hasta llegar a las Formas es largo y complicado.

En el Libro Quinto de la República Platón establece la distinción entre la episteme y la doxa a partir de los diferentes objetos y funciones que les corresponde; la episteme y la doxa son, por otra parte, estados mentales que correlacionan teleológicamente con sus objetos y funciones.

El poseedor de episteme ha de ser capaz de identificar y reconocer las Formas, ³⁰ a través de la relación que se descubre entre cada Forma y la Forma de Bien.

Las características de esta episteme teleológica, que se descubren por medio de la dialéctica, son estas: perfección, infalibilidad, claridad. La episteme está referida al conocimiento de lo cognoscible en sí. El hombre epistémico es capaz de dirigirse a lo bello en sí y a las demás Ideas. ³¹

El objeto de la episteme es el ser, el cual es completamente cognoscible, y la función de la episteme consiste en conocer cómo es el ser. Sí que es relevante aquí la distinción que B. Russell estableció entre conocimiento por descripción y conocimiento por familiarización directa. Sin em-

bargo, una cuestión que no resuelve dicha distinción es cómo definir en qué consiste la aprehensión de algo y su diferencia con el reconocimiento de ello cuando vuelvo a "conocerlo". La identificación, como modo de aprehensión directa, podría explicarse en términos de "conocer cómo" o de conocimiento por familiarización, o en términos de conocimiento de hechos. Pero queda pendiente de explicación el conocimiento por reminiscencia, que es típicamente platónico.

Sabemos, además, que la episteme es una potencia o facultad infalible del alma que está ordenada al ser, para conocer cómo es el ser. La episteme se distingue de la doxa y de la agnoya en el Libro Quinto de la República 477 b. A veces, la episteme es sustituida por la $\gamma\upsilon\omega\sigma\iota\varsigma$, la cual se caracteriza por su mayor grado de claridad.

La episteme de las Formas se realiza independientemente de la sensación-percepción, y al mismo tiempo se da en las proposiciones, en las cuales se identifica y se reconoce a las Formas. De aquí que mantengamos la posición a favor del elemento intelectual de la episteme, el "conocer que", sin perjuicio del elemento de la habilidad, el "conocer cómo".

De la dificultad que tiene Platón para decirnos cual es exactamente la naturaleza de la episteme, y no ya su objeto y función, surgen las analogías, expresadas en mitos. Así, vemos en el Libro Sexto de la República la necesidad de la referencia de la episteme a la Idea de Bien. La Idea de Bien es causa de la episteme. La episteme es la visión y la Idea de Bien es la Luz.

En la alegoría de la Línea vemos que la episteme es doble: por un lado, incluye a las matemáticas como pensamiento

discursivo; por otro, a la intuición racional de los principios no hipotéticos.

Ahora bien, la intuición racional no es una simple visión de las Formas, sino también una interpretación, un análisis y un discurso sobre las Formas, plasmado en la misma obra dialogada de Platón. De ahí que no deba identificarse completamente la episteme con la noesis sino con la dialéctica, ³² entendida como una παιδεία que transforma y convierte al alma toda. La episteme, más que una simple intuición de las Formas, sería una aprehensión, identificación y reconocimiento de las Formas; se tratará, pues, de una identificación de las Formas, y de lo que a partir del Sofista Platón llamará un entendimiento o comprensión de las relaciones entre las Formas, apoyando se dicha identificación en los conceptos (Formas) de identidad y diferencia.

En los Libros Quinto, Sexto y Séptimo de la República constatamos que el problema de la episteme va unido al de la justicia y felicidad individuales; y esto a pesar de tratarse de una obra que versa sobre la justicia y la felicidad colectiva.

Ahora bien, esto dejará de asombrarnos si tenemos en cuenta que la episteme es concebida por Platón como una "visión" personal e interior de una verdad general, la cual está destinada a comunicar una felicidad ante todo individual, aunque venga a ser condición indispensable para la felicidad social el que el gobernante sea ἐπιστήμων.

Por tanto, debemos creer que la felicidad social está en estrecha relación con la felicidad individual y, por ello,

con la episteme, pues ésta constituye la materia principal de más de tres libros de esta obra legislativa.

También podemos constatar una doble evolución en la República con respecto a los primeros diálogos: de una parte, Platón dedica, en sus reflexiones, un dominio cada vez más grande a los problemas del mundo práctico; de otra parte, progresa en la búsqueda de la abstracción pura y acentúa su realismo de las Formas; en este sentido reserva el nombre de episteme para el conocimiento individual de las Formas.

Este desdoblamiento de su pensamiento, que constatamos en la República, se acentuará con los años y le llevará a ocuparse cada vez más de las realidades terrestres, al mismo tiempo que precisará cada vez más su punto de vista metafísico (realismo de las Ideas).

El interés de Platón por las realidades prácticas del mundo terrestre se expresa claramente al distinguir netamente entre doxa y episteme en el Libro Quinto de la República. Su interés se centra en la episteme, pero no olvida la realidad de la doxa, a la cual da una importancia nueva. La pretensión de la doxa verdadera de ser episteme será analizada por Platón con todo detalle en el Teeteto.

La doxa que aparece contrastada netamente en el Libro Quinto de la República con la episteme no es idéntica a la doxa de los diálogos anteriores. Así, por ejemplo, la doxa en el Menón podía convertirse en episteme mediante una explicación.³³ Ahora bien, la opinión recta del Menón era de origen divino: la virtud de Temístocles no era episteme sino doxa recta, concedida por los dioses y en este sentido pasa-

jera.

En la República, Platón fundamenta su Estado organizado, no ya en la opinión recta de origen divino, sino en la episteme del filósofo, la cual servirá de base a todo el edificio político. Así como en el Menón Temístocles y en el Ión Homero recibían de los dioses -cuando las recibían- sus opiniones rectas, en la República los artesanos de todas las categorías recibirán del político-filósofo, detentador de la episteme suprema, su conocimiento particular. Y, entre este conocimiento particular y la opinión recta de Temístocles y de Homero, la diferencia consistirá en que la episteme particular de los artesanos estará encadenada, mientras que la opinión recta no lo estará.

Pero, ¿cómo estará encadenado este conocimiento particular? Por la perfección misma de la organización interior del Estado, cuya cohesión absoluta sumergirá a todas las artes y a todas las ciencias subalternas bajo el reinado que emana del filósofo detentador de la episteme; el Estado será así comparable a un gran cerebro adornado con todos los conocimientos: medicina, jurisprudencia, artesanía, etc., y dotada además de la episteme que proporciona a todas ellas el buen uso. Esta idea estaba ya presente en el Eutidemo, aunque allí aparecía por exigencias lógicas: los conocimientos subalternos merecían ser llamados ἐπιστημῆμα si sobre ellos se ejercía la influencia de la episteme.

En la República esta cohesión interna entre las ciencias se debe, no ya a una construcción o exigencia abstracta, sino a una organización social, que debe incluso hacer uso de la

violencia en caso de ser necesaria para mantener dicha organización. Ahora bien, lo ideal en el sistema político de Platón es gobernar por persuasión; los guardianes de la República, armados de episteme, difieren del tirano en que éste está provisto únicamente de $\deltaύναμις$ exterior. Así, pues, la episteme al penetrar a todas las otras artes y ciencias las sublima, hace de ellas auténticas epistemai.

La episteme, como conocimiento individual y filosófico es condición necesaria de la felicidad social; es necesario que algunos filósofos estén a la cabeza del Estado. Así, la episteme suprema comunica dos clases de felicidades:

- 1) una felicidad filosófica a aquéllos que la conocen en sí misma;
- 2) una felicidad social a aquéllos que la conocen a través del buen uso que comunica a su competencia individual.

Gracias a la episteme, todos los conocimientos se agrupan y forman un sistema único, pues por ella todos los otros se hacen buenos. En los primeros diálogos Platón se esfuerza en definir la episteme, y aleja de ella todo aquello que le parece irracional: coraje, templanza, justicia tradicional, opinión recta de origen divino, etc.; en la República intenta determinar la influencia de la episteme sobre las realidades del mundo terrestre; todo aquello que le parece irracional lo acerca a la episteme y lo somete a ella; la experiencia vivida por el filósofo que alcanza la episteme es una intuición intelectual personal de los principios en la República. También podemos decir que la e-

pisteme es la intuición intelectual personal de la verdad. Pero, entonces, ¿esta verdad es la episteme? La respuesta de Platón es que la verdad se parece a la episteme como la luz se parece a la visión: ὥσπερ ἐκεῖ φῶς ἐκ καὶ ὄψιν (508 e). Pero si la episteme es una "visión", por oposición a la verdad que es una luz, ¿por qué, en el Eutidemo no la considera una percepción humana, sino una realidad metafísica independiente de todo sujeto cognoscente? ¿Por qué, en el Fedro, como estudiaremos a continuación, se nos dice que la episteme es "contemplada" por los dioses? (247 c) ¿Por qué, en fin, en la República, Platón afirma que la episteme no puede darse como se da la vista a un ciego?.

La palabra ὄψις, como su traducción castellana "visión", puede tener dos sentidos: acción de ver, y entonces se refiere a la facultad del sujeto cognoscente, y aparición exterior, es decir, cualidad del objeto conocido. Si, en este pasaje, damos a ὄψις el segundo sentido, entonces la episteme es una "visión", pero no del sujeto que conoce, sino del objeto conocido: aquél que de ignorante se convierte en sabio no es comparable a un ciego que recobra el uso de sus ojos; es semejante a un hombre clarividente, pero que mira a otra parte y súbitamente vuelve la cabeza hacia la luz; la episteme no es, pues, la facultad de ver, sino, más bien, el hecho de ver: así hay episteme cuando:

1) el objeto que se quiere conocer está esclarecido por la Idea de Bien, es decir, cuando es verdadero;

2) el sujeto vuelve hacia él su mirada.

La episteme es, pues, la verdad en cuanto es percibida,

captada, interpretada o dicha. La verdad es humana en cuanto que todo hombre-filósofo tiene la facultad de captar, de decir-la; pero, en sí misma, es metafísica, -por no decir divina, como se nos dirá en el Fedro-. La verdad es tan necesaria el Ser como la existencia, es decir, el Ser es esencialmente y por definición cognoscible (477 a).³⁴

Cuando se produce la intuición intelectual, no es la verdad la que penetra en el alma, es el alma la que se sumerge en la verdad, olvidándose en ese momento de todo lo que es terrestre, cuerpo, sentidos, dolores, etc. La episteme es así una liberación del alma en diálogo consigo misma. Se trata de una liberación metafísica: el filósofo no puede tener episteme si antes no hace de sí mismo un ser metafísico.

Hay, pues, una diferencia de naturaleza, y no de grado, entre la episteme y los otros saberes: éstos reposan sobre hipótesis, aquélla, sobre principios. Un solo método permite franquear la fosa y pasar así de las hipótesis a los principios; este método es la dialéctica, llamada también episteme, pues asimismo es una ciencia particular como la medicina y la jurisprudencia.

Si era necesario que Platón, en su tratado de reforma social, hiciera intervenir a la verdadera episteme, sin embargo le era imposible entretenerse en hablar de ella, pues esto supondría abandonar el terreno social e internarse en el metafísico-crítico, como lo hará en el Teeteto. Sin salir del tema social Platón nos advierte simplemente que, si todos quieren aprovecharse de los beneficios del conocimiento supremo, es indispensable que al menos algunos privilegiados la hayan ad

quirido. Y además, a estos privilegiados no los considera bajo el ángulo de su conocimiento metafísico, sino bajo el de su actividad social; la cuestión de la contemplación pura reservada a los filósofos es dejada aquí de lado casi por completo.

De las dos felicidades que determina la episteme: felicidad filosófica y felicidad social, Platón se queda en la República con la segunda y, cosa extraordinaria, que parece casi una traición, parece sacrificar la felicidad filosófica al prohibir a los filósofos, que han salido de la Caverna y que contemplan la verdad, absorberse en esa contemplación, que es, sin embargo, el bien supremo para ellos. Platón les fuerza a descender a la Caverna para ayudar a sus hermanos.

La naturaleza del guardián de la República implica, pues, un conflicto: de una parte, es filósofo y debe, por el bien de su alma, absorberse en la contemplación; por otra parte, es artesano y debe, por el bien del Estado, ejercitar su arte; pero ya sabemos que la práctica de un arte es contraria al bien del alma y beneficiosa para el objeto sobre el que se ejercita; el arte aparta la mirada de las cosas perfectas para dirigirla a las cosas imperfectas, que él tratará de perfeccionar. La episteme perfecciona ante todo al sujeto que la posee, es decir, al filósofo. Sin embargo, no entendemos muy bien qué derecho invoca Platón, aparte de la solidaridad y del buen funcionamiento del sistema político, para pedir a los filósofos que vuelvan a descender a la Caverna, pues ellos ya poseen la verdadera episteme (la episteme de las Formas). Además, si lo hacen, será por propia voluntad, pues nada hay más pode-

roso que la episteme que ellos poseen. Aquí vemos la lucha interna que se mantiene en Platón entre el filósofo y el hombre político. Después de escribir la Πολιτεία realizará dos viajes a Sicilia, sin duda alguna para tratar de llevar a la práctica su teoría del Estado, cuyo fundamento es la episteme.

d) Carácter divino, afectivo y racional de la ἐπιστήμη en el Fedro.

El objeto de la episteme es esa realidad que "es" de una manera real. Este mundo del verdadero conocimiento -episteme- no ha sido cantado por ningún poeta, y su visión está reservada a la inteligencia pura -νόος -:

"En cuanto a ese lugar supracelste -ὑπερουράνιον - jamás hubo poeta de los de aquí que lo celebrara de una manera digna, ni tampoco lo habrá... Es en ese lugar donde reside esa realidad carente de color, de forma, impalpable y visible únicamente para el piloto del alma, el entendimiento; esa realidad que "es" de una manera real - οὐσία ὅντως οὐσα -, y

constituye el objeto del verdadero conocimiento - ἀληθεὺς ἐπιστήμη -" (247 c).

Y, puesto que la mente de la divinidad se alimenta de pensamiento y episteme pura, como así-mismo la de toda alma que se preocupe de recibir el alimento que le es propio, al divisar al cabo del tiempo al Ser, queda contenta.

El alma -en su circunvalación- contempla a la justicia en sí, a la templanza y a la episteme, pero no a aquel conocimiento sujeto a cambios, ni a aquél otro que es diferente al versar sobre los diferentes objetos llamados seres, sino a la episteme que versa sobre el Ser que realmente es - ὅ ἐστιν ὃν ὁντως - (247 d).

La episteme es, pues, alimento del alma. Esta episteme versa sobre el Ser que realmente es. En la República se definía a la episteme por su objeto utilizando la preposición ἐνί; aquí Platón usa la preposición περί, y concreta el ser a que se refiere: el Ser que realmente es; ese Ser que en la República era completamente cognoscible - παρτελῶς γινώσκον - (477 a).

En 249 b Platón se refiere al método de llevar a una visión de conjunto -reunión- la multiplicidad de sensaciones-percepciones. El hombre debe realizar las fundiones del intelecto según lo que se llama Idea:

"... procediendo de la multiplicidad de percepciones a una representación única que es un compendio llevado a cabo por el pensamiento. Y esta representación es una reminiscencia de aquellas realidades que vio antaño nuestra alma..."

Más avanzado el diálogo, Platón nos va a decir en qué

consiste este nuevo método de reunión, junto con el de división - διαζέμειν -:

"El llevar con una visión de conjunto a una sola Forma - εἰς μίαν ἰδέαν - lo que está diseminado en muchas partes, a fin de hacer claro con la definición de cada cosa aquello sobre lo que en cada caso se pretende desarrollar una enseñanza" (275 d).

La división se nos explica como sigue:

"El ser inversamente capaz de dividir en especies - κατὰ εἶδη διαζέμειν - según las articulaciones naturales, y no tratar de quebrantar parte alguna, a la manera de una mal carnicero..." (265 e).

Este es, en esbozo, el nuevo método de la dialéctica, consistente en la reunión y la división para llegar a la definición. Así la epistemología de Platón va tomando cuerpo hasta llegar a las divisiones del Sofista.³⁵

Platón reivindica en el Fedro la verdadera retórica. Ahora bien, aquél que quiera adquirir la verdadera retórica deberá unir a sus dones naturales la episteme y el ejercicio: ἐπιστήμη καὶ μελέτη. (269 d). No basta, pues, con atenerse al conocimiento de reglas, sino que será necesario conocer la naturaleza del alma, pues la retórica no es otra cosa que un discurso escrito en el alma misma:

"(El discurso) es aquel que unido al conocimiento-episteme se escribe en el alma del que aprende" (276 a).

Es bello, dice Sócrates, ocuparse de las almas, cuando, haciendo uso del arte dialéctica, y una vez que se ha escogido un alma adecuada, se plantan y siembran en ella discursos

unidos al conocimiento - *μετ' ἐπιστημῆς λόγους* - (276 e).

Platón coloca a la episteme entre las realidades que los dioses y las almas se dedican a contemplar. La episteme es, pues, divina, como también lo es el delirio - *μανία* - y la verdadera poesía. Las verdades poéticas que los dioses revelan al hombre en los raptos de inspiración no son superiores a la episteme, puesto que los mismos dioses conocen esas verdades a la manera de la episteme que contemplan. Así, decir que la poesía es divina, es decir que está sometida a la episteme, o bien que ella misma es la verdadera episteme.

Lejos estamos de aquella afirmación de la República que reducía la poesía tradicional a una inútil imitación. En el Fedro ya no se habla de la poesía tradicional, sino de una poesía enteramente nueva, concebida como un conocimiento inmediato de las esencias abstractas, como una intuición racional. Esta reivindicación de los derechos de la poesía racional hace que ésta ocupe una posición pareja a la episteme.

36

Constatamos una evolución de la palabra episteme en el Fedro, si tenemos en cuenta que en la Apología Platón declaraba que la episteme es divina, y la oponía a la sabiduría humana; por la evolución natural de sus teorías epistemológicas, esta sabiduría humana se ha convertido en episteme.

En el Fedro la episteme se ha revestido de un carácter divino; al mismo tiempo, la episteme de la Apología, o, para ser más exactos, las epistemai han dejado de ser divinas: de hecho no eran más que el conocimiento mediocre e inútil de los fenómenos físicos, mientras que en el Fedro los dioses

contemplan las verdades morales y abstractas. La evolución semántica de episteme responde a este esquema:

Apología: La episteme (tradicional) es divina (divinidad tradicional).

Fedro: La episteme (filosófica) es divina (divinidad filosófica).

En este diálogo, Platón acerca realidades que hasta entonces estaban divorciadas: las nociones de divinidad, de poesía, de retórica, de inspiración, de delirio, están muy cercanas a la episteme filosófica. Lo que se opone a este conjunto de nociones son las reglas exteriores, la rutina, la experiencia, y, en particular, la retórica libresca de Lisias.

Sin embargo, Platón permanece fiel a sí mismo, en cuanto que la episteme no pierde su carácter "abstracto", intelectual. Son, más bien, la poesía, la retórica, la divinidad las que transforman al perder su carácter irracional, concreto, arbitrario, que las hacía incompatibles con la episteme.

El problema central de Platón sigue siendo, pues, el problema del conocimiento; en el Fedro está intentando llegar a una solución de la episteme bajo el ángulo afectivo y poético.

Nos inclinamos a pensar que el motivo de que Platón adoptara esta orientación afectiva en los problemas epistemológicos bien pudieron ser las críticas que había podido levantar el sesgo intelectual y escolástico de ciertas discusiones dialécticas.

Platón muestra claramente que la episteme reposa sobre

la vida, y que es una experiencia personal con todo el cortejo de emociones, alegrías, impulsos afectivos, y que, por lo tanto, es comparable al delirio del poeta. Sin embargo, la episteme continúa siendo infalible en sí misma, aunque se manifieste elocuente en los bellos discursos.

Platón pone así de manifiesto las circunstancias psíquicas que acompañan al conocimiento (como intuición y dicción), y las repercusiones en el alma del individuo. Así deja de lado, en su discurso, el carácter general de la episteme, para fijarse en la relevancia del carácter individual y afectivo.

Al colocar, como lo hace, en la misma categoría las realidades del mundo afectivo, poético, religioso, y las del conocimiento racional, Platón no sólo refuta las críticas contra su intelectualismo, sino que también enriquece con nuevos aspectos el concepto de episteme. El conocimiento supremo implica así a todos los otros conocimientos; el filósofo es a la vez poeta, orador, divino.

NOTAS

C a p í t u l o c u a r t o

- 1 Cfr. G. Matthews, o.c., p. 84.
- 2 Sólo en el Teeteto 201 d2, Platón emplea ἐπιστητά para referirse a lo cognoscible.
- 3 Para la ὁρθότης Cfr. 472 a.
Cfr. 477 e para ἀναμάρτητον.
Cfr. 478 c para συμφύθεια.
- 4 Téngase en cuenta la tesis del reduccionismo transcendental en Platón de J. L. Arce C., comunicada en conversación interpersonal.
- 5 Sobre la identidad entre sophia y episteme, véase más arriba, p. 152.
Cfr. Eutidemo 282 b, donde Platón las intercambia.
Cfr. también Teeteto 145 e6.

6 Las palabras de Platón comportan la sugerencia de ir más allá de las apariencias; el filósofo es aquel que desea ahondar hasta el suelo firme, que estará insatisfecho hasta no ver las cosas exactamente como son, y comprender las proposiciones. Cfr. la opinión contraria de I.M. Crombie, o.c., tomo II, p. 59.

L. Wittgenstein: "La proposición es una figura de la realidad, pues yo conozco el estado de cosas que representa si yo entiendo el sentido de la proposición." Tractatus Logico-Philosophicus, 4021, p. 75.

7 El lenguaje de la similaridad es frecuente en Platón. Cfr. Parménides 132, Tímeo 31 b.

8 J. Hintikka: "A faculty or power and its result seem to be confused here." Knowledge and the known, p. 6.

Después de mucho buscar me ha sido posible encontrar en la República lo que R. C. Cross y A. D. Woozley afirman: "Plato described knowledge and belief as powers or faculties, but in other places he seems to be thinking of them rather as conditions or states of mind brought about by the exercise of the respective faculties, and later at 510 d he explicitly calls them conditions or states of mind (pathēmata en tē psychē)." Knowledge, Belief and the Forms, p. 72. En realidad tal afirmación se encuentra en 511 d, en el último párrafo del Libro Sexto de la República. Sin embargo, Crombie dice: "La proposición esencial de estas especulaciones, a saber, que en el conocimiento el estado de cosas conocido existe en la mente del que lo conoce no se encuentra, digámoslo francamente, en los escritos de Platón..." o.c., tomo II, p. 54. De cualquier manera este es un asunto importante, y creo que καθήμματα ἐν τῇ ψυχῇ debe traducirse por estados, disposiciones, afectos, y no por operaciones de la mente, como traducen J. M. Pabón y M. Fernández G. En cambio, la teoría de la episteme y la δόξα como estados de la mente aparece más frecuentemente en Aristóteles: "ἡ ψυχὴ ἐν ᾗ τὸ εἶδος καὶ ἡ ἐπιστήμη" "De la generación de los animales, 22. 730 b16.

Aristóteles: "εἰ δὲ καλεῖν ἐπιστήμην τὴν εἶναι ἢ τὸ νόθος" "De la memoria y la anamnesis, 2. 450 a27.

9 Cfr. B. Snell, Die Entdeckung des Geistes, p. 234 de la

traducción inglesa citada por J. Hintikka, o.c., p. 6-7.

- 10 Cfr. Hintikka, o.c., p. 6.
- 11 Véase E. des Places, Lexique de Platon, p. 194, donde dice: "ἐν ('s'appliquant à"... (D'un caractere generique constituant une propriété)..."
- 12 Cfr. República 353 a.
- 13 Cfr. J. Hintikka, o.c., p. 20.
Cfr. I. M. Crombie, o.c., tomo II, p. 62 y 63.
- 14 He comprobado el error de cifras que aparece en la edición inglesa y española de la obra de Crombie; donde dice 447 d debe decir 477 d, pues 447 d no existe en la República.
- 15 Cfr. I. M. Crombie, o.c., p. 73.
Cfr. G. Santas, o.c., p. 49.
- 16 Cfr. Capítulo primero de esta obra, sobre todo las pgs. 13-15.
- 17 Cfr. I. M. Crombie, o.c., tomo II, p. 68 y 69.
- 18 Un estudio sobre el método hipotético en la República lo podemos encontrar en K. M. Sayre, Plato's analytic method, p. 40 sgs.
Cfr. R. Robinson, Hypothesis in the Republic, pgs. 97-131.
Cfr. N. P. White, o.c., pgs. 89-115.
- 19 Para una exposición de este tema, véase R. C. Cross y A. D. Woozley, o.c., p. 80 y sgs.
- 20 No nos extendemos aquí sobre lo que ya hemos dicho en las páginas 203-206 de este trabajo.
- 21 J. Marías: "El mito, lejos de ser un sustituto de la definición, es superior a ella. El verdadero conocimiento resi-

de para Platón en el mito. Pero el mito platónico, que arranca de la definición, no es como el mito prefilosófico." Bio-grafía de la filosofía, p. 76.

- 22 J. M. Pabón y M. Fernández G.: "De este modo ha de ser entendido el simil del sol: es éste el que permite que veamos los objetos sensibles y, al mismo tiempo, el que les da ser y medro conveniente; pues bien, la bondad es igualmente la que da madurez a las ideas, la que las hace "perfectas". Este término de "perfección" puede darnos la clave de la mente platónica: por perfecto entendemos lo enteramente bueno material o moralmente y, asimismo, lo totalmente hecho, acabado y conclusivo..." Introducción a la República, p. LXVI.
- 23 Cfr. figura en J.M. Pabón y M. Fernández G.. o.c., tomo II, p. 219.
- 24 Véase el amplio estudio que de las relaciones y proporciones entre εἰκασία, πίστις, νόησις, y ἐπιστήμη realiza Crombie, o.c., tomo II, pgs. 77-105. No estoy muy de acuerdo con la reducción que él hace de la episteme a un conocimiento fotográfico (p. 99), pues esta reducción acarrea muchos problemas al no dar paso a los elementos descriptivos, interpretativos y valorativos de la episteme platónica. Por otro lado, en la p. 85 dice: "... conocer la igualdad misma de acuerdo consigo misma no implica necesariamente ser capaz de decir lo que es; podría ser suficiente con ser capaz de ver la analogía entre las encarnaciones... quizá a veces pueda considerarse conocimiento cierta habilidad para desembarazarse de los intentos de refutación."
- 25 M. Heidegger: "Paideia significa, de atenernos a la significación esencial dada por Platón mismo, περι ἄνωγῃ δόξης τῆς ψυχῆς : dirigir la reversión del hombre entero a su esencia." Doctrina de la verdad según Platón, p. 125.
- 26 Se puede encontrar un profundo estudio de la ἀληθεία en el mito de la Caverna en M. Heidegger, Doctrina de la verdad según Platón, pgs. 113-158.
- 28 R. Robinson: "A much more probable suggestion is that Plato is connecting geometry's use of senses not with its use

of hypothetical method but with its failure to use the hypothetical method". Hypothesis in the Republic, p. 107.

- 29 Cfr. Capítulo tercero, p. 147 y sgs.
- 30 La teoría de la anamnesis está implícita en la República. Cfr. Capítulo segundo de esta tesis.
- 31 Cfr. Capítulo cuarto, p. 195 y sgs.
- 32 Cfr. Capítulo cuarto, p. 234 y sgs.
- 33 Cfr. Capítulo segundo, pgs. 94 y 114.
- 34 Véase p. 197 y sgs.
- 35 El método de reunión y división, dicho brevemente, consiste en: primeramente reunimos bajo una especie las cosas de que estamos hablando, como subespecies de la misma. Después dividimos esa especie en dos subespecies, después dividimos las subespecies, y así sucesivamente, hasta llegar a definir lo que era de nuestro interés. Para una distinción entre especies y clases, véase White, o.c., p. 121.
- 36 Esto nos recuerda las palabras de Heidegger: "pero, ya que la poesía si la comparamos con el pensar, está al servicio del lenguaje de una manera completamente distinta y privilegiada, nuestro diálogo, que piensa sobre la Filosofía, se verá necesariamente llevado a explicar la relación entre pensar y poetizar. Entre los dos, pensar y poetizar, reina un parentesco oculto, ya que ambos se gastan y disipan en el lenguaje al servicio del lenguaje. Pero, al mismo tiempo, hay una sima entre los dos, pues "viven en montañas separadas". ¿Qué es filosofía? p. 68.
- 37 Jamás estuvieron tan cerca temperamentos tan opuestos como los de Isócrates y Platón, como lo están en el Fedro.
R. Schaerer: "empressons -nous d'ajouter que ce rapprochement, comme aussi celui de Platon et de Périclès, se fait à la faveur d'une réticence capitale et sans laquelle ils seraient ennemis irréconciliables: Périclès et Isocrate représentent, l'un par son exemple, l'autre par ses théories, un

mouvement réaliste; l'un et l'autre, ils cherchent la vérité dans une puissance individuelle (φύσις, δύναμις), et non dans une connaissance générale; mais, comme Platon fait précisément abstraction du caractère général de la connaissance, il se rencontre avec ses deux ennemis autour de cette conception commune, à savoir que la vérité est perçue par un élan individuel de l'âme, et non, comme le pensent les sophistes, par la mémorisation de quelques règles." o.c., p. 144.

Capítulo quinto

REVISION CRITICA DE LA TEORIA DE LA EPISTEME.

"ἔφη δ' ἐπεὶ τὴν μὲν μετὰ λόγου ἀ-
ληθεῖ δόξαν ἐπιστήμην εἶναι" (201d)

a) Estudio dialéctico de la episteme en el Teeteto.

La sección introductoria del diálogo caracteriza a los interlocutores -Euclides, Tersión, Sócrates, Teodoro y Teeteto- e introduce el tema de la discusión: la definición de la episteme.

También en el Gorgias, Sócrates preguntaba a Calias:
¿Hay algo a lo que tú llames conocimiento? ¹.

Al inicio del diálogo que nos ocupa, Sócrates identifica la episteme con la sabiduría:

"ΣΩ.- Τάύτων ἔρα ἐπιστήμη καὶ σοφία;
ΘΕΑΙΤΗΤΟΣ.- Ναί." (145e).²

El Teeteto es una tentativa de definir el conocimiento-episteme:

"ΣΩ.- Τί σοι δοκεῖ εἶναι ἐπιστήμη; (146c)

Teeteto.- Entonces, pienso que lo que uno puede aprender de Teodoro -geometría y las demás ciencias que acabas de mencionar- son episteme, al igual que el quehacer del zapatero y de los otros artesanos. Todas y cada una de las cosas mencionadas son conocimientos y nada más que conocimientos.

Sócrates.- Pero la pregunta que te formulé, Teeteto, no era cuáles son los objetos de conocimiento, ni tampoco cuántas clases de conocimiento hay. Se trata de encontrar qué es - τί ἔστιν - realmente el conocimiento." (146 d- e)

Según Sócrates la respuesta debería ser corta y simple. A la pregunta sobre qué es el barro, por ejemplo, la respuesta común y corriente es que el barro es tierra mezclada con humedad, sin que importe quién lo emplea. Así pues, resulta necesario saber qué es el conocimiento:

"Sócrates.- Entonces, si no se tiene ninguna idea de lo que es la episteme, zapatería, o el nombre de cualquier otra arte, no tiene ningún significado para quien no tenga ninguna concepción del conocimiento." (146 b)

Entonces, cuando se nos pregunta qué es el conocimiento, es absurdo responder con el nombre de algún arte o ciencia, es decir, poniendo ejemplos. La respuesta sería: "conocimien-

to de tal o cual cosa"; sin embargo, no era eso lo que la pregunta por el qué es la episteme buscaba.

Sócrates nos advierte que descubrir la naturaleza del conocimiento no es cosa de poca monta. ¿No es acaso una de las cuestiones más difíciles? (148 c).

No deja de ser significativo que esta conversación introductoria del Teeteto presente un acentuado paralelismo con la primera parte del Menón. Cuando se le pidió que definiera la virtud, Menón cometió el mismo error que Teeteto, es decir, suministró una lista de virtudes en lugar de una definición de una "forma" única común a todas ellas. El ejemplo que nos da Sócrates de una definición correcta -figura significa "el límite de un sólido"- fue tomado, como sucede también en el Teeteto, de la matemática (geometría).

Sigue a este punto, en el Teeteto, la descripción del arte de la mayéutica, y en el Menón, la teoría de la anámnesis, según la cual todo aprender no es más que un recuperar el conocimiento latente que siempre posee el alma inmortal.³

Hay testimonios de que el Sócrates histórico profesaba el arte de una partera espiritual;⁴ pero la anámnesis aparece en los diálogos del grupo intermedio y opera como vínculo entre dos doctrinas platónicas: la naturaleza eterna del alma humana y la existencia separada de las Formas, las cuales constituyen los objetos propios de la episteme.

Uno de los propósitos del Teeteto es examinar y rechazar la pretensión de la sensación-percepción de proporcionar lo que Platón llama conocimiento-episteme. Según Cornford, se ex

cluye a las Formas con la intención de probar si es posible prescindir de ellas en la explicación del conocimiento; y la conclusión negativa de toda la discusión apunta a lo que ya Platón había enseñado antes del descubrimiento de las Formas: que sin ellas no hay posibilidad de conocimiento-episteme.

El término griego que corresponde a conocimiento -ἐπιστήμη- $\mu\eta$ - designa, como su equivalente español, tanto la facultad de conocer, como aquello que es conocido. El problema en este diálogo es la definición de la episteme, pero, como vimos en la República, ésta no puede ser definida sin hacer referencia a sus objetos. Si hemos de decidir si la sensación-percepción o la opinión deben o no ser llamadas conocimiento, debemos establecer los caracteres que ha de poseer todo aquello que pretenda serlo. Como argumenta Platón en el Libro V de la República 477 b, es cosa, tanto de las cualidades inherentes a los estados de nuestra mente, como de la naturaleza de los objetos, y será a partir de las diferencias en los segundos como podrán inferirse diferencias en los primeros. En este Libro de la República se hacía referencia al contraste entre conocimiento -γνῶσις - y opinión -δόξα-, en un sentido amplio que comprendía todo trato con cosas sensibles y juicios acerca de ellas. Los estados de la mente difieren en que el conocimiento es infalible,⁵ mientras que la opinión puede ser verdadera o falsa. De aquí se infería que los objetos del conocimiento han de ser completamente reales, inmutables (conoscibles), mientras que los objetos de la opinión no son del todo reales y son mutables.⁶

Así, pues, en el Teeteto se suponen, desde el comienzo

mismo, estos dos caracteres del conocimiento: infalibilidad, objetos reales, inmutables y cognoscibles. Sócrates señalará que la identificación que hace Teeteto entre la sensación-percepción y el conocimiento significa que la sensación-percepción tendría que ser infalible y tener por objeto lo real (152 c).

Antes de entrar a discutir las tres pretensiones de ser conocimiento, Platón nos habla del método de Sócrates, comparándolo con el arte de la comadrona. La verdadera comadrona -μαία- es la que propiamente ayuda a dar a luz. Y todo lo que es verdad del arte de la comadrona, es verdad del método socrático (150 b). La importancia del arte socrático consiste en que puede probar si la mente del interlocutor da a luz una mera imagen -εἶδωλον-, una impostura -ψεῦδος- o una real y genuina prole (150 c).

De aquí en adelante, lo que el diálogo prueba es que, de todos los tipos considerados, ni la percepción sensible, ni el juicio verdadero, ni el juicio verdadero acompañado de justificación poseen ninguno de estos caracteres: infalibilidad, conocer el ser y cómo es el ser.

La discusión se divide en tres partes principales en donde se examinan y rechazan las pretensiones de ser episteme de:

- 1) La sensación-percepción.
- 2) La opinión recta.
- 3) La opinión verdadera acompañada de justificación.

A continuación, estudiaremos estos tres puntos por separado, en su relación con la episteme.

I.- Pretensión de la sensación-percepción de ser episteme.

Teeteto afirma que aquél que conoce algo percibe lo que conoce, y por lo tanto, la percepción es episteme:

"οὐκ ἄλλο τί ἔστιν ἐπιστήμη ἢ αἴσθησις" (151e).

Sócrates le responde que no es una mala descripción del conocimiento, pero la identifica con la opinión de Protágoras cuando dice:

"γάρ πούραντων χρημάτων μέτρον ἄνθρωπον εἶναι" (152a)
Las cosas individuales son para mí tal como ellas me aparecen, y para ti como te aparecen a ti.

Aparecer denota percibir:

"τό δέ γε φαίνεται αἰσθάνεσθαι ἔστιν" (152d).

La sensación-percepción es siempre lo que aparece y, si fuera episteme, no podría ser falsa. Sin embargo, Sócrates encuentra un defecto en esta doctrina, que está en relación con los sueños y las enfermedades, y con cualquier cosa que sea la causa de ilusiones para la vista, el oído y los demás sentidos. En estos estados, nos dice Sócrates, tenemos falsas percepciones, pues nada es como aparece (158 a).

La episteme se distingue, pues, de la sensación-percepción, la cual es falible. La palabra αἴσθησις, en el uso corriente, abarca una amplia gama de significados, entre los que se hallan: sensación, percepción, conciencia de objetos o de hechos exteriores,⁷ sentimientos, emociones, etc. En 156

b, el término *aíscesis* aparece mencionado, incluyendo: percepciones -vista, oído, olfato-, sensaciones de calor y de frío, placeres y dolores, e incluso emociones de deseo y de temer. Las palabras de Teeteto: "quien conoce algo percibe lo que conoce" sugieren que, ante todo, está pensando en la percepción de objetos exteriores; y la crítica que sigue reduce la palabra a ese sentido, o por lo menos considera como típico de toda *aíscesis* la percepción sensible de objetos exteriores.

En el pasaje 151 e- 152 c del Teeteto, Platón combina dialécticamente la posición de Teeteto con la doctrina de Protagoras. Debemos entender que la dialéctica es una investigación conjunta que se lleva a cabo en una conversación entre dos personas, cuyos espíritus se hallan por igual aplicados no a conseguir el mejor argumento, sino a alcanzar la verdad. Una afirmación que se quiere poner a prueba -hipótesis-, lanzada por uno de los interlocutores, será corregida y mejorada hasta que todo su significado quede completamente aclarado, es decir, hasta que sea expresado con claridad. La crítica que se hace a continuación puede acabar en un rechazo total de la proposición, y conducir a otra hipótesis que, si el examen ha sido hábilmente realizado, habrá de aproximarse aún más a la verdad. En el Teeteto se formularán sucesivamente tres afirmaciones sobre lo que es la episteme, y las tres serán rechazadas.

Un aspecto menos común de la dialéctica consiste en el tratamiento de las concepciones en boga, tanto populares como filosóficas. Este método era usado más por Aristóteles, pues Platón utiliza la dialéctica en el primer sentido, es

decir, como una conversación viva entre personas.

El primer paso del Teeteto consiste en poner de manifiesto el significado total de la afirmación según la cual la sensación-percepción es episteme. Sócrates afirma también que, en el curso del análisis, la identificación llevada a cabo por Teeteto entre percepción y conocimiento "ha llegado a coincidir" con la afirmación de Protágoras de que el hombre es la medida de todas las cosas, y con la doctrina heracliteana de que todas las cosas están en movimiento. Lo que realmente ha sucedido, según creo yo, es que Platón ha dado una explicación de la naturaleza de la aiscesis que incluye elementos tomados de Protágoras y de Heráclito:

"La percepción es, pues, siempre de algo que es - τοῦ ὄντος - y, si es episteme, no puede ser falsa - ἀψευδής-" (152 c).

Esto significa que la percepción, si fuera episteme, sería una aprehensión infalible de lo que es. Estas son dos características de la episteme, y todo aquello que aspire a ser conocimiento debe poseerlas. Si la aiscesis fuera episteme, entonces debería poseer la infalibilidad, y tener por objeto lo real.

La afirmación de Teeteto, interpretada así, no agota el significado de la sentencia de Protágoras. El término "parece" no se limita en Protágoras a lo que parece real para mí en la percepción sensible; también incluye lo que me parece verdadero, lo que pienso o juzgo que es verdadero.⁸

La segunda característica de la aiscesis -lo que me parece en la percepción es- resulta por ahora ambigua y oscura.

Platón nos presenta a Protágoras sosteniendo que, cuando el viento me parece frío, para mí es frío, aunque también pueda parecerlo y serlo para otro. Cada uno es para sí mismo la única medida, criterio o juez de la existencia y realidad de lo que percibe. Lo que queda oscuro es el significado del agregado "para mí". Hay dos interpretaciones posibles de la frase de Protágoras:

- 1) El viento en sí mismo es tanto caliente como frío.
- 2) El viento no tiene ninguna de las propiedades que solemos percibir y no es en sí mismo perceptible.

Es probable que Protágoras sostuviera la primera y más simple de estas dos posibilidades, es decir, que el viento es a la vez caliente y frío.

La segunda tesis posee uno de los caracteres esenciales de la teoría de la percepción, la cual será considerada una "doctrina secreta". En cambio, la primera tesis no se opone al realismo ingenuo del sentido común, que no duda de que los objetos tengan las cualidades que nosotros percibimos.

La conclusión a que arribamos es que la segunda tesis, "el viento en sí mismo no es ni caliente ni frío hasta que no encuentre alguien que lo perciba", es una construcción realizada por Platón sobre la base de la ambigua afirmación de Protágoras.

Platón combina la teoría de Protágoras con la doctrina del flujo de Heráclito en el pasaje 152 c- 153 b del Teeteto. Esto lo hace Platón porque para poder rechazar la teoría de

la percepción sensible como candidata para ser episteme, requiere otro elemento nuevo. Platón lo toma de Heráclito: "todo está en movimiento" - πάντα ῥεῖ -.

Platón afirmará que decir lisa y llanamente que "todas las cosas están en perpetuo cambio" hace imposible la episteme.

La teoría de la naturaleza de la sensación-percepción en Platón es estudiada detenidamente por Crombie.⁹ Teeteto acepta la teoría de la percepción, desde la óptica de la interpretación que Sócrates hace de la frase de Protágoras. La teoría que acaba de aceptarse ha de ser considerada en la continuación del diálogo como una explicación satisfactoria de la percepción, percepción que Teeteto ha identificado con la episteme (157 c- d).

A continuación, se inician las objeciones de Sócrates a Protágoras:

1) ¿Por qué no sostener que "el cerdo es la medida de todas las cosas"? A nivel de mera sensación el hombre no tiene una posición privilegiada. Si la sensación-percepción fuera episteme, ésta se daría también en los animales.

2) Si lo que cada hombre cree como resultado de su percepción es verdadero para él, ¿cómo es posible que un hombre sea más sabio que otro?. En su defensa, Protágoras aparece "concediendo" que algunos son más sabios que otros, lo que equivaldría a debilitar su posición.

Platón no acepta la tesis de Protágoras, cuando se la amplía, como hace su autor, a juicios que están más allá del contorno inmediato y de la experiencia particular de las sen-

saciones actuales.

En 184 a- 186 e, Platón rechaza definitivamente la afirmación: "percepción es conocimiento". Este rechazo se lleva a cabo del siguiente modo:

1) La sensación-percepción no es el único conocimiento. Este argumento no depende de las particularidades de la teoría platónica de la percepción sensible. Lo que Platón afirma es que los objetos que se perciben no pueden ser los únicos objetos del conocimiento, como lo implicaba la identificación de la episteme con la aiscesis. Todo conocimiento de verdades, que es algo distinto del trato inmediato con los datos sensibles, implica una relación con el ser, es decir, con las Formas, las cuales no son objeto de la sensación-percepción, ni están comprendidas en el flujo de Heráclito.

2) La sensación-percepción, incluso dentro de su propia esfera, no es, en absoluto, episteme. Aunque se admite que la sensación-percepción es, en cierto sentido, infalible, sin embargo carece de la segunda característica del conocimiento: no puede aprehender la esencia - οὐσία - y la verdad - ἀλήθεια-; ambas ideas son usadas comúnmente por Platón para expresar la realidad verdadera que él adjudica a las Formas, y que niega a los objetos sensibles.

Para Platón, la episteme tiene, por definición, a lo real como su objeto propio. La cuestión del conocimiento no puede desarrollarse en Platón sin tomar en cuenta el mundo inteligible de las Formas.

Todos los juicios suponen el uso de algún término común.

El dialéctico tiene ese conocimiento de los términos comunes que adquiere a través del largo proceso de la educación. La percepción no puede ser, pues, la totalidad del conocimiento, puesto que éste tiene otros objetos distintos de los de la sensación-percepción. Los objetos del conocimiento son los términos comunes que la mente debe conocer, los cuales no pueden conocerse perceptualmente sino mediante el razonamiento:

"No es en las sensaciones donde reside la episteme, sino en el razonamiento - συλλογισμός - sobre las sensaciones; pues el ser y la verdad se pueden alcanzar por el razonamiento, no por la sensación" (186 d).

Para demostrar la no identidad entre aiscesis y episteme, Platón puede estar haciendo una de estas dos cosas: o bien es tá cerca de suponer que el verbo ἐπίσταμαι requiere una construcción proposicional, o bien sostiene que algunos niveles de episteme (aunque no necesariamente todos) implican el uso del verbo "ser", mientras que la aiscesis no requiere ni la construcción proposicional, ni el uso del verbo "ser".

El segundo supuesto es suficiente para llegar a la conclusión de que la episteme y la aiscesis son distintas, pues la episteme se refiere al ser, y por lo tanto implica el uso del verbo "ser". Sin embargo, este supuesto no prueba lo que claramente cree Platón respecto al conocimiento, es decir, que hay casos de conocimiento-episteme que no envuelven la noción de "ser" o el uso del verbo "ser", como, por ejemplo, en el caso del conocimiento-episteme del camino de Larisa en el Menón o en el caso del testigo presencial del Teeteto.

En el primer supuesto, el verbo conocer requiere una construcción proposicional, es decir, "un conocer que". Si admitimos que la episteme capta la esencia - οὐσία -, como así nos lo dice Platón en 186 d, entonces tener episteme de una cosa requiere "conocer qué es esa cosa", lo cual, a su vez, requiere un pensamiento que envuelve la noción de "ser"; esta noción de "ser" no se presenta en la aiscesis. Por lo tanto, la episteme requiere no sólo un "conocer que" indiferenciado, sino también un "conocer qué", un conocimiento por definición.

II.- Pretensión del juicio verdadero de ser episteme.

Teeteto formula la pretensión del juicio verdadero de ser episteme en 187 a- c. En la argumentación precedente en contra de Protágoras, fue surgiendo gradualmente la distinción entre percepción directa y juicio u opinión.¹⁰ Teeteto se vio llevado a admitir que la episteme se halla por encima del nivel de la mera sensación-percepción, en algún lugar del ám-

bito de aquel "pensar" o "juzgar" que ha sido descrito como una actividad de la mente "por sí misma", ejercida sobre los datos de los sentidos y utilizando los términos comunes.

Ahora bien, los juicios pueden ser verdaderos o falsos. La siguiente sugerencia de Teeteto será la de que cualquier juicio que sea verdadero - ἀληθὺς δόξα - merecerá llevar el nombre de conocimiento-episteme.

Platón nos plantea el tema en los siguientes términos:

"Sócrates.- Ya hemos avanzado lo suficiente como para saber que, en manera alguna, debemos buscar la episteme en la sensación-percepción, sino en lo que sucede cuando la mente se ocupa por sí misma de las cosas, sea cual fuere el nombre que queramos darle a esto.

Teeteto.- Y bien, Sócrates, yo creo que el nombre que le corresponde es "formulación de juicios" - δόξαξεν -" (187 a).

La palabra traducida por "formulación de juicios" - δόξαξεν - ha sido utilizada antes en forma vaga para referirse a cierto tipo de pensamiento o reflexión que la mente efectúa "por sí misma". El juicio - δόξα - será ahora definido con mayor precisión en 190 a como la decisión resultante de la deliberación interna de la mente consigo misma. Pero se continúa utilizando el verbo δόξαξεν como sinónimo de pensar en general e incluso de "pensar en" algún objeto.

Por otro lado, Platón nos advierte que sería imposible afirmar que toda clase de opinión es episteme:

"Teeteto.- No puedo decir simplemente que el conocimiento es el juicio, porque también hay juicios falsos, aunque quizá lo sea, sin embargo, el juicio verdadero" (187 b).

¿Cómo es posible el juicio falso?. Casi toda esta parte del diálogo (187 c- e) estará dedicada al intento de explicar la posibilidad de los juicios falsos. Dentro de lo posible, el Teeteto excluye de su exposición a las Formas y, en consecuencia, el extenso análisis del problema de los juicios falsos, presentado aquí por Platón, no puede ser completamente resuelto. Su propósito es de explorar el terreno dentro de los límites de la presente discusión, y ver hasta dónde puede llevarnos una explicación de los juicios falsos que no implique las Formas.

Para lograr una clarificación del problema del juicio falso y del error en el Teeteto podemos acudir al interesante estudio que hace Cornford.¹¹ Veámos en resumen el problema de la opinión falso o juicio falso en relación con la episteme. Contra la opinión verdadera como conocimiento, Platón propone el problema de la opinión falsa. Entonces, en 189 c Sócrates define la opinión falsa: es una forma de opinión intercambiada, cuando una persona hace un cambio en su mente y dice que una cosa que existe es otra cosa que también existe... Así, el que tiene una opinión falsa cambia el objeto al que estaba dirigiéndose en su pensamiento por otro. Por ejemplo: cuando un hombre, al afirmar una opinión, dice feo en lugar de hermoso, o hermoso en lugar de feo, está teniendo realmente una falsa opinión.

Es, pues, posible para la mente ver una cosa como otra y no tal como es (189 d). La posibilidad de formar una falsa opinión se da en el siguiente caso:

"Cuando, por ejemplo, conociéndote a ti Teeteto y a Teo-

doro, y, teniendo en el bloque de cera de mi mente (está hablando Sócrates) vuestra impronta, como si fuerais marcas de sellos, y viéndoos a ambos a distancia e indistintamente, me apresurara a asignar la impronta de cada uno de vosotros a la visión correspondiente con el propósito de reconocerlos; pero puedo fallar en esto si los intercambio, y puedo poner la visión del uno sobre la impronta del otro, como la gente se pone un zapato en el pie contrario; en estos casos, se da la opinión intercambiada, y aparece la formación de la falsa opinión" (194 b).

Es importante recordar que la distinción entre episteme y opinión es el fundamento no sólo de la epistemología de Platón sino también de su ontología. De aquí la transcendencia de la pretensión de la opinión recta de ser episteme ¹².

También se da la opinión falsa cuando la mente aplica la impronta de la percepción ausente a la percepción presente; en estos casos la mente se engaña (194 b).

En pocas palabras, opinión falsa o decepción no se dan en relación con cosas que no se conocen, ni se han percibido; se da, precisamente, la opinión falsa en relación con cosas que conocemos y percibimos, convirtiéndose en falsa cuando se aplica una Forma equivocada; la opinión verdadera se da cuando se pone la impronta justa (194 b).

Mediante una comparación con la adquisición y la caza de palomas, Platón intenta explicar el conocimiento-episteme:

"La caza es de dos formas, una antes de la adquisición por el amor de poseer en sus manos lo que adquirió anteriormente, la otra por el amor de poseer nuevos conocimientos"

(181 d).

Están implícitas aquí las dos líneas del pensamiento de Platón sobre la episteme: la aprehensión de nuevos conocimientos y el reconocimiento, anámmesis de los que ya se poseían.

¿Cómo es posible el error? El error es posible porque se puede tener el conocimiento no de esta cosa, sino de otra en su lugar:

"Así se puede pensar que cinco más seis son doce en lugar de once, porque se toma el conocimiento de doce en lugar del de once, tomamos una paloma en lugar de un pichón" (199 b).

Teeteto propone a Sócrates que, lo mismo que existen pájaros representando a los contenidos del conocimiento - ἐπιστήμας -, también pueden existir contenidos de ignorancia (199 e). Entonces, el cazador podría coger unas veces conocimiento, y otras ignorancia de la misma cosa.

Sócrates opone opinión verdadera a episteme, ya que si la opinión verdadera y el conocimiento fueran la misma cosa, ni el mejor de los jueces en los tribunales podría tener verdadera opinión sin estar en posesión al mismo tiempo de episteme; de hecho, sin embargo, opinión verdadera y conocimiento son diferentes:

"ΣΩ.- εἴ γε ταύτων ἦν δόξα τε ἀληθὴς καὶ δικαστήρια καὶ ἐπιστήμη, ὁρθά ποτ' ἂν δικαστῆς ἄκρος ἐδόξαζεν ἄνθρωπος ἐπιστήμης... ἐκάτερον εἶναι" (201 d)

Conclusión: el conocimiento - ἐπιστήμη - no puede definirse como opinión verdadera - ἀληθὴς δόξα - (200 d- 201 c).

Los llamados "conocimientos particulares" que he aprendi

do de algún maestro y almacenado en mi memoria no son más que opiniones verdaderas.¹³ Cuando algunos de ellos se me hacen presentes en la conciencia, mi actitud mental acerca de ellos es, como dice Sócrates, imposible de distinguir de mi actitud frente a una opinión falsa. Esta consideración nos conduce al punto siguiente, es decir, a la refutación de la pretensión de la opinión verdadera de ser conocimiento-episteme.

Mi confianza en una simple opinión no tiene fundamento racional. La enseñanza que consiste en "transmitir" opiniones, tanto verdaderas como falsas, no es mejor que la persuasión retórica del abogado. Así no se llega al conocimiento, pues una vez que se alcanza éste no puede ser afectado por la persuasión.¹⁴

Este argumento se repite en un diálogo que estudiaremos en el capítulo séptimo, el Timeo 51 d, donde la existencia de las Formas se infiere de la distinción entre el conocimiento racional -νοῦς- y la opinión verdadera. El conocimiento es producto de la enseñanza (instrucción), el cual va acompañado siempre de una explicación verdadera de su fundamento -αἰτίας λογισμῶ-, y es incommovible por la persuasión. Este conocimiento está en posesión solamente de los dioses y de algunos hombres.

En cambio, la opinión verdadera que resulta de la persuasión no se basa en fundamentos racionales -ἄλογον-, puede ser modificada por la persuasión y la posee toda la humanidad.

En nuestro pasaje del Teeteto, Sócrates no habla de la ausencia de fundamentos racionales, tal como lo tenía en mente en el Timeo. En este diálogo Platón piensa en lo que él

llama conocimiento-episteme de Formas.

En el Menón estaba en tela de juicio el conocimiento matemático. Después de su experiencia con el esclavo, Sócrates señala que el esclavo tiene ahora una opinión verdadera sobre la solución; pero, esta opinión verdadera no se convierte en conocimiento hasta que no pase sucesivamente por todas las etapas de la prueba.

Sólo, entonces, el esclavo verá por sí mismo con una convicción incommovible que la solución a que ha llegado es la verdadera. Su opinión estará entonces asegurada por una reflexión sobre los fundamentos o razones - *αἰτίας λογισμῶν* -. Tal es la verdadera explicación de los fundamentos a que se refiere el Timeo. Pero en el Teeteto, no se mencionan los objetos reales de la episteme, y Sócrates sólo se permite mostrar el contraste entre la opinión de segunda mano del juez y el conocimiento directo del testigo ocular, que ha visto el hecho por sí mismo.

Platón contrasta la *δόξα* con la *αἴσθησις*, por una parte, y con *ἐπιστήμη*, por otra.¹⁵ No podemos, desde luego, asumir que la palabra *δόξα* signifique lo mismo en estos dos contrastes. Pensar - *διανοέομαι* - es una discusión silenciosa de la mente consigo misma, y opinar es la decisión a que la discusión lleva. Una opinión es lo que uno se asegura a sí mismo. Comúnmente, la *δόξα* puede ser inducida por algún método que asegure el asentimiento a una proposición. Por otra parte, la *doxa*, como igualmente la creencia, no implica estrictamente la existencia de fundamentos.

En otros lugares, como en Teeteto 189 d, el verbo *δοξά*

Sein está más cerca de "juzgar" que de "creer", y así lo hemos traducido. "Juicio" implica (más claramente que "creencia") que algo es tasado o interpretado.

La palabra *doxa* está etimológicamente conectada con la noción de parecer -*δοκεῖν*-. Mientras que *episteme* implica, además de captar, intuir y comprender¹⁶, que el objeto es tasado o interpretado.

Doxa tiene un sabor a "dar una interpretación"; *doxa*, entonces, es la palabra general para significar "juzgar" o "creer".

La impresión general es que Platón sostiene en el *Teeteto* que la *episteme* es el resultado de alguna suerte de interpretación por la mente de lo que se da en la percepción, y su especificación de los varios caminos por los que la mente contribuye a esta interpretación parece marcar un reconocimiento no sólo de la complejidad de lo que es conocido, sino también del hecho de que la estructura de lo que es conocido es un factor importante para tasar la naturaleza de la *episteme*. De aquí la importancia de examinar la complejidad y estructura de lo que es conocido¹⁷.

III.-Pretensión de ser *episteme* que tiene la opinión verdadera acompañada de una razón, explicación o justificación.

La siguiente propuesta de Teeteto consiste en afirmar que el agregado de un cierto tipo de "razón" o "explicación" - λόγος - ¹⁸ convertirá a la opinión verdadera en conocimiento. Se consideran y distinguen varios sentidos posibles de "λόγος", y la propuesta es finalmente rechazada.

En Teeteto 201 d podemos leer que la episteme es verdadera opinión acompañada de razonamiento - μετὰ λόγου ἀληθ-
 ῆ δόξαν ἐπιστήμην εἶναι -, y que lo que no tiene ninguna explicación racional no es episteme. Cuando no se puede dar razón de una cosa, ésta no es "cognoscible" - ἐπιστητόν-; cuando se puede dar una explicación o justificación, es "cognoscible":

"Sócrates.- Pero dime cómo distinguía las cosas cognoscibles de las incognoscibles... Me parece que escuché que hay quienes dicen que lo que podrían llamarse elementos primeros - στοιχεῖα - ¹⁹ de que un hombre y todas las demás cosas se componen, son de tal índole que no se puede dar razón alguna de ellos. Cada uno sólo puede ser nombrado; no podemos atribuirles ninguna otra cosa, ni decir que existen ni que no existen, puesto que, en tal caso, les estaríamos dando existencia o no existencia, y, si queremos expresar cómo son en sí, no debemos agregarles nada" (201 d).

Por lo tanto, los elementos son inexplicables e incognoscibles, pero pueden ser percibidos; los complejos ("sílabas"), en cambio, son cognoscibles y explicables, y de ellos podemos tener nociones verdaderas. Así, pues, cuando alguien logra captar la verdadera noción de algo sin una razón, no se trata de que su mente no lo piense verdaderamente, sino

de que no lo conoce; pues, si alguien no puede dar ni recibir una razón de algo, entonces es que no tiene conocimiento de ese algo (202 b).

Pero, por el contrario, cuando encuentra una razón, todo es posible para él, y está así perfectamente equipado de episteme-conocimiento.

Debemos advertir que la teoría aquí expuesta no fue jamás sostenida por Platón mismo. Por otra parte, se trata evidentemente de una teoría filosófica, y no de un producto del sentido común. Dicha teoría debió haber pertenecido a algún contemporáneo de Sócrates o de Platón, al cual prefirió no nombrar.

La teoría de que la opinión verdadera acompañada de una justificación es episteme, puede ser examinada en tres aspectos principales: a) las cosas; b) el lenguaje; c) el conocimiento.

a) Las cosas. Las únicas cosas que se conocen son "nosotros y todo lo demás", es decir, los objetos naturales, individuales y concretos. Estos objetos están compuestos de elementos simples e irreductibles. No se habla aquí de las cosas inmaterialles, puesto que los elementos son considerados perceptibles. Esto nos demuestra también que no se alude a los átomos de Demócrito, los cuales son imperceptibles.

b) El lenguaje. El elemento, puesto que es simple, tiene un solo nombre. Podemos referirnos a él o indicarlo mediante un nombre, pero no tiene una explicación *-lógos-*.

c) El conocimiento. Del elemento sólo tenemos una percepción simple directa, y no "conocimiento". Acerca de una co

sa compleja tenemos, en primer lugar, una opinión verdadera - ἀληθὴς δόξα - sin un logos. Logos significa aquí la enumeración en palabras de los componentes simples de algo complejo, y puede decirse entonces que "conozco" dicha cosa compleja, ya que expresé lo que la cosa es mediante la enumeración de todas sus partes simples. Pero, es difícil estar seguro de lo que significa la doxa verdadera que poseo, antes de enumerar las partes que componen el complejo. Un juicio puede ser verdadero, pero no tendré conocimiento hasta que no haya enumerado todas las partes del objeto.

A continuación, Platón critica la teoría de que la opinión verdadera acompañada de una explicación sea episteme por que hace incognoscibles a los elementos:

"Sócrates.- La afirmación en sí puede ser satisfactoria, ya que nunca hubo conocimiento alguno sin una razón y sin una opinión correcta. Pero hay un punto en la teoría que no me satisface.

Teeteto.- ¿Cuál es?

Sócrates.- El que podría considerarse su rasgo más ingenioso: afirma que los elementos son incognoscibles, pero que, en cambio, puede conocerse lo complejo ("sílabas") (202 c).

La conclusión correcta es la de que, si logos significa razón o explicación, consistente en la enumeración de los componentes de una cosa compleja, encontraremos siempre, en última instancia, partes simples que no pueden ser "explicadas". Pero, si este análisis enumerativo diera lugar al conocimiento, entonces se requiere que los elementos últimos sean

congnoscibles.

El punto débil de la teoría consiste en que, si bien dice que los elementos son incognoscibles, afirma en cambio que puede conocerse lo complejo. Entonces, el proceso de adquisición del conocimiento es el proceso de analizar un complejo, que aún no es conocido, en componentes que puedan ser conocidos.

Veamos cuales son los tres posibles significados de "*lógos*" (206 c- e):

1) Expresión del pensamiento en palabras (significado poco importante).

La refutación de la teoría "soñada" por Sócrates, al centrarse en la afirmación de que lo simple e inanalizable es incognoscible, ha quedado completada.

Pero la posición de Teeteto de que la episteme es el juicio o la opinión verdadera combinada con una razón o explicación puede tener otros significados que no impliquen ese defecto fatal. En consecuencia, Sócrates se dedica a considerar esos posibles significados. No obstante, la discusión continúa avanzando sobre ciertos supuestos de la teoría refutada, a saber, que las únicas cosas que podemos conocer son las cosas individuales y concretas, y que, en consecuencia, el conocimiento debe dar una razón de ellas.

Esta limitación del conocimiento a las cosas individuales y concretas está de acuerdo con el propósito del diálogo, el cual se pregunta si el conocimiento puede extraerse del mundo de las cosas naturales y concretas por medio de percepciones y nociones complejas que hacen jugar otros factores, co

mo en los juicios verdaderos.

Los tres significados de logos que hemos considerado están determinados por esos supuestos, de los cuales se halla ausente el punto de vista de Platón, según el cual, los objetos de los que la episteme debe dar una razón no son individuales y concretos, sino objetos del pensamiento, y los términos más simples en los cuales debe basarse esa razón no son partes materiales, sino conceptos más altos. Así pues, logos no significa aquí "definición verbal", sino, simplemente, "enunciado", "discurso".

2) La enumeración de las partes elementales no convierte en episteme a una opinión verdadera (206 e- 208 b).

El segundo significado de "logos" es la enumeración de las partes elementales. Este significado se ha de considerar ahora de forma independiente, es decir, prescindiendo del supuesto que demostró ser fatal para el significado anterior, a saber, la doctrina de que un elemento debe ser incongnoscible.

En este sentido, tenemos una opinión correcta acompañada de una razón -enumeración de partes elementales-, que, no obstante, no posee títulos suficientes para ser llamada episteme.

Anteriormente, Sócrates puso el ejemplo siguiente:

"¿Podemos decir que aquel que siempre que al escribir "Teeteto" coloca todas las letras en orden, posee, entonces, el catálogo completo de los elementos junto con una opinión correcta?

Teeteto.- Es evidente.

Sócrates.- ¿Es decir, que, si bien convinimos en que sus

opiniones son correctas, aún no tiene conocimiento?

Teeteto.- Sí.

Sócrates.- Aunque, además de la opinión correcta, posee una "razón" (208 b)".

3) La afirmación de un rasgo distintivo no convierte una opinión verdadera en enisteme (208 b- 210 b).

Sócrates sugiere ahora el tercer significado posible de "logos": "tener la habilidad de establecer algún rasgo - τὸ σημείον -, por el cual la cosa en cuestión difiere de todas las demás - ὃ τῶν ἀλλήλων διαφέρει τὸ ἐρωτηθεῖν -, ¿transformará este agregado la opinión en conocimiento?.

Logos significa ahora la "razón" de una cosa, razón dada por una descripción que sirve para distinguir de las demás a aquella cosa por la que preguntamos.

El objeto que se trata de definir es una cosa concreta individual: "nosotros y las cosas", el carro de Hesíodo, una persona (Teeteto), el Sol. El "rasgo distintivo" es una particularidad individual perceptible, que distingue a esa persona individual de otros individuos, y no una diferencia específica que distingue una especie de otras especies, y que es común a todos los individuos de esa especie.

No se trata aquí de la descripción de las especies, las cuales son definibles precisamente porque no hay dos especies conceptualmente idénticas, aunque lo sea el número de sus individuos.

Toda la discusión queda confinada al nivel de la teoría soñada por Sócrates, que contempla sólo nuestro conocimiento de las cosas individuales sensibles. Así pues, el propósito

de la cuestión consiste en que no podemos obtener el conocimiento que suponemos es superior a las meras opiniones por el agregado de un logos, sea cual fuere el significado en que entendamos a éste.

Los significados de logos que hemos estudiado parecen agotar todos los caminos por los que se puede dar razón de una cosa individual:

- 1) Podemos nombrarla (expresar nuestra noción en palabras);
- 2) podemos enumerar las partes materiales de las que está compuesta;
- 3) podemos individualizarla mediante una descripción que sirve para distinguir la cosa en cuestión de otras cosas.

Pero ninguna de estas "razones" producirá un tipo de conocimiento "más claro" o más preciso que aquel de que partimos.

El verdadero conocimiento, para Platón, tiene como objeto propio cosas de un orden diferente: no las cosas sensibles, sino las Formas inteligibles y las verdades que a ellas se refieren. Tales objetos son necesariamente únicos; no se generan, ni perecen, ni cambian de ningún modo. Por eso podemos conocerlos y conocer las verdades eternas que a ellos se refieren. El Teeteto nos conduce a esta conclusión, presente ya en los diálogos de madurez como el Fedón y la República, mediante la demostración del fracaso de todos los intentos de llegar al conocimiento a partir de la opinión correcta junto con una explicación (acerca de los objetos sensibles).

Todos estos intentos de definir el conocimiento -sensación-percepción, opinión verdadera, acompañada de justifica-

ción- han fracasado. Sócrates declara al final del diálogo que por esta vez todo su arte de la "*μαεὺτική*" ha producido una progenie que son meros huevos de viento sin valor (2-10 b).

En resumen, la cuestión del conocimiento no ha podido encontrar una solución, y el debate queda abierto. Se ha reconocido por parte de Diès, que el Teeteto contiene una refutación de diversas teorías; las opiniones dadas por el joven matemático Teeteto y combatidas por Sócrates son las de Protágoras, Heráclito y Antístenes. Como justamente afirma Diès "parece que Platón haya querido librar sus propias fórmulas de comprometedoras vecindades".²⁰

El diálogo acaba con una conclusión negativa, en el umbral de una reconstrucción positiva. Esta en parte se dio en el Libro Sexto de la República, en el cual la episteme se explicaba a partir del objeto: la realidad inteligible. ¿Por qué Platón no nos ha bosquejado la solución al problema del conocimiento, al menos al final del diálogo? ¿Por qué no ha intentado evitar esa fastidiosa impresión de jaque en que deja al lector precisamente en una de las discusiones dialécticas más importantes de su obra? ¿Por qué no ha intentado ahorrarnos la pena de tener que ir a buscar la respuesta conveniente en algunos pasajes de diálogos anteriores, pasajes que forman la contrapartida del Teeteto? La razón de esta reticencia existe, y he aquí, cual es a nuestro parecer.

Hemos visto que el camino dialéctico seguido por el Teeteto parte de la sensación-percepción para terminar con la pretensión de la opinión recta acompañada de su justificación.

Ninguna parte del conocimiento verdadero-episteme ha sido tratada; una definición del conocimiento, que no sea solamente fenomenológica, hubiera necesitado la intervención de elementos nuevos: la reminiscencia -ἀνάμνησις-, el mundo inteligible de las Formas.

¿Podía Platón introducir estos elementos al final del diálogo? Hubiera estado fuera de lugar, ya que deseaba "librar sus propias doctrinas de vecinos comprometedores"; era preferible, pues, delimitar exactamente su posición, mantener sus doctrinas fuera de la discusión, y volver a retomar el problema de la episteme en un nuevo contexto, en cual intervendrían sus propias teorías.

Para evitar toda posible confusión, Platón detiene el diálogo con la definición de la opinión recta, es decir, de una verdad procedente de un esfuerzo del pensamiento discursivo -διάνοια-, y, por ello, alejada del verdadero conocimiento, o verdad de intuición intelectual.

A pesar de su forma negativa, es importante el papel que juega el Teeteto en la determinación de la naturaleza del conocimiento filosófico-episteme. Desde el comienzo del diálogo, Platón se propone definir el conocimiento haciendo abstracción del objeto que éste pueda tener; Sócrates reprocha a su joven interlocutor cuando define la episteme en sus diferentes objetos y no en sí misma:

"Sócrates.- No se comprende nada con la palabra ciencia-techne del calzado, cuando no se sabe qué es la ciencia -ἐπιστήμη-" (147 b).

Platón en el Teeteto pregunta por la definición, por el

τι' ἐπιστήμη de la episteme.

Pero este deseo de coger el conocimiento en su pureza y haciendo abstracción de su objeto será la causa del fracaso de la discusión. A la crítica que le dirigía Sócrates, Teeteto hubiera podido responder muy bien: "no se entiende nada con la palabra episteme si no se sabe cual es el objeto de esta ciencia". Y esta respuesta no hubiera tenido nada de paradójico, pues en el platonismo el conocimiento supremo no es sólo la percepción de una Forma, sino también una emanación de la Forma, en la cual la episteme encuentra a la vez su origen y su objeto.

Así, pues, la indagación encalla porque Platón, que examina no sus propias teorías, sino teorías de otros en el Teeteto, deja a un lado todo lo que caracteriza, según su filosofía, al conocimiento verdadero, a saber, la reminiscencia y las Formas inteligibles.

Como bien indican las últimas páginas del Teeteto, la opinión recta acompañada de su justificación - ὁρθὴ δόξα μετὰ λόγου - no puede convertirse en ciencia, sino con la condición de que esta justificación se convierta también en ciencia, círculo vicioso del cual no se puede salir sino buscando en qué consiste esa justificación.

Una tal opinión recta particular se convertirá en ciencia particular, siempre que reciba de la ciencia en sí o conocimiento filosófico, es decir, de la intuición racional su justificación.

Así, pues, lo que distingue a la episteme platónica de los otros "conocimientos" examinados en el Teeteto es la exis

tencia implícita en él de una justificación metafísica. Se ve claramente que esta distinción es capital y que el estudio del conocimiento verdadero merecía que se abriera para él un nuevo capítulo. La intuición justificativa, en tanto experiencia individual de una verdad eterna, es una prueba metafísica.

Así, la episteme se distingue de todas las demás formas de conocimiento, por su origen que es metafísico, y por su modo de revelación que es una intuición individual; la episteme no podía obtener su definición última en el Teeteto, donde las cuestiones discutidas no son resueltas ni sobre el plano metafísico (mundo inteligible de las Formas), ni sobre el plano individual (intuición racional), sino sobre el plano crítico-fenomenológico.

Por idénticas razones, el Teeteto no se pronuncia ni a favor ni en contra de la existencia del conocimiento verdadero-episteme; simplemente le busca, pero no le encuentra.

Sin duda, para Platón, la episteme es un hecho de experiencia que no se puede rechazar, y no es el problema de su existencia lo que inquieta al filósofo, sino el de su explicación lógica. Sin embargo, si es verdad que antes de intentar definir el verdadero conocimiento Platón le ha sentido, y que jamás negará la experiencia, es igualmente cierto que esta experiencia no interviene en el Teeteto, pero no falta nada para afirmar la existencia de hecho de la episteme.

La episteme, a la cual la dialéctica viva pretende llevarnos, es una percepción del alma. Esta simple definición nos hace percibir cómo la habitual traducción de la palabra griega -ἐπιστήμη- por el actual término de "ciencia" es

inexacta. 21

Entre el ideal científico de Platón y el del sabio moderno la diferencia es grande. De aquí surge la pregunta, ¿a qué miraba la ciencia platónica y, en general, toda la ciencia griega? A elevarse del fenómeno cambiante al invariable último que constituye la cosa en sí. De aquí, precisamente, el carácter intuitivo de la episteme.

b) Conclusiones: Consideraciones.

No queremos pasar por alto algunas consideraciones, que nos parecen importantes, respecto al papel que juegan la sensación, la opinión recta y la opinión recta acompañada de logos, en el Teeteto, en relación con el concepto de episteme. En relación con esto, podemos plantearnos las siguientes cuestiones:

- 1) ¿En qué relación se encuentran la sensación y la epis

teme en el Teeteto?

2) ¿Son incompatibles episteme y doxa, o es la opinión verdadera una condición necesaria, pero no suficiente de la episteme?

3) ¿Es la episteme conocimiento por familiarización?.

1) Para hacer una hermenéutica de la relación entre la sensación-percepción y el conocimiento, es necesario tener en cuenta, más que lo dicho por Platón mismo, lo implicado en sus asertos, porque es muy posible y parece evidente que Platón sostiene la no aportación de los sentidos a la episteme, sin atender conscientemente a que sus mismas afirmaciones llevan consigo muchas veces tal aportación.

Desde el punto de vista lógico, tal aportación no parece una tarea fácil de descubrir; a su vez, desde el punto de vista psicológico-gnoseológico, se requieren profundos y amplios análisis.

Resulta difícil también la precisión del término y concepto episteme en relación con la sensación-percepción. Quere mos hacer constar que Platón explícita y técnicamente no llama nunca conocimiento-episteme a la sensación - αἴσθησις -, y, me inclino a pensar, que nunca la considera como tal. Tampoco distingue explícitamente dos clases, o niveles de conocimiento: inteligible y sensible. Lo más exacto que se puede decir es que para Platón hay episteme y hay sensación.

En el Teeteto, Platón no se planteó el problema de si

la sensación-percepción es conocimiento, es decir, un tipo o clase de episteme; la hipótesis que se examina en el Teeteto es si la sensación-percepción es el conocimiento; si la ciencia o el conocimiento es o se reduce a la sensación; si lo es específico o constitutivo del conocer se halla en la sensación.

Para Platón existe, por un lado, episteme -ciencia, saber, contemplación-, y, por otro, sensación. En sentido platónico y dentro de tal enfoque, la sensación no sólo no es el conocimiento, sino que tampoco es conocimiento.²²

Sin embargo, al menos en dos ocasiones -Teeteto 201 b y Menón 97 a-, Platón habla claramente de conocer - $\epsilonἰδέναι$ - materias del mundo físico.

Siguiendo el desarrollo del Teeteto, ni siquiera la opinión verdadera acompañada de un logos es considerada episteme. Más aún, conocimiento y sensación se oponen radicalmente en Platón. Dentro de sus tesis, Platón no tiene que recurrir al aporte empírico para salvaguardar la posibilidad del conocimiento, pues para él la única realidad verdadera es la de las Ideas y la derivada de ahí mediante la participación.

¿Cuál es, pues, el papel de la sensación? Servir de contacto de facto con el mundo del devenir, esto es, de la apariencia y de lo irreal en el sentido platónico.

Ahora bien, ese percibir y captar, ese contacto con los objetos o datos sensibles²³, ¿es conocimiento? Para Platón, enfáticamente, no, como para toda teoría que no distinga entre conocimiento sensible e inteligible, que no admita el conocimiento sensible y que reserve el término conocimiento só lo para la constitución, conformación y elaboración operada

por el entendimiento, por el *νόος*, sea sin aportación alguna de lo sensible ni referencia a ello, sea teniéndolo presente como contenido o "materia", diríamos, de cualquier afirmación o juicio acerca del mundo físico ("esto es rojo", "esto es una roca").

Según esto, episteme en Platón es la operación (proceso) específica y consciente del nous que, contemplando las Ideas o recordándolas, establece relaciones y formula asertos, sin necesidad o recurso ninguno a lo sensible en lo específico de tal operación del nous. A esto se podría añadir lo dicho antes sobre la necesidad de lo sensible como contenido de las proposiciones (afirmaciones) sobre el mundo físico.

La episteme es, pues, específicamente algo diverso de la sensación. Conocer es operación atribuida al entendimiento; sentir lo es, como algo distinto e inmediato, a los órganos sensoriales. Conocer es operación luminosa, exacta, diáfana, nítida, incapaz de engaño, error o confusión, y sus objetos son (progresivamente en Platón) conceptuables, definibles, perfectamente precisables, inmutables, eternos, permanentes y fijos. Sentir es operación oscura o imprecisa e inexacta, confusa y difusa, vaga e insegura, que conduce a error y engaño, cuyos objetos no pueden como tales conceptualizarse ni definirse; dichos objetos de la sensación son inasibles en su ser, porque más bien no hay tal ser, o porque su esencia consiste precisamente en un perpetuo devenir, flujo y cambio; son inconstantes, insubsistentes y a cada momento se desvanecen, existiendo una identidad, en cuanto a esas características, entre los instrumentos de la operación (de sentir) y los ob-

jetos (o datos) de la misma.

Conocer va siendo en Platón, sobre todo a partir del So-
fista, aplicar y manipular, en perfecta conciencia conceptos
y estructuras; sentir es, en su primer momento y origen, ser
afectado, impresionado y presionado, hasta inconsciente y au-
tomáticamente, por vibraciones, tensiones, sacudidas, movimien-
tos, roces, fricciones, radiaciones, etc. Aunque tal vez no
con estas palabras y conceptos, pero sí con equivalentes y pa-
recidos, Platón describe así, en algunos desarrollos del Teete-
to, el fenómeno y los procesos de las operaciones de los senti-
dos. Así pues, considerada en su especificidad, episteme no
es, radical y absolutamente, sensación.

La postura platónica de reservar el término episteme y
sus afines y equivalentes - γνῶσις, νόησις, εἰδέσθαι - pa-
ra la operación específica mencionada antes, es, a mi juicio,
legítima, por cuanto hay suficientes bases para sostener su
diversidad con respecto a la sensación. Entonces, y ya fuera
de la perspectiva platónica, uno se pregunta: ¿es conocimien-
to la sensación? ¿Se puede y tiene sentido hablar de un cono-
cimiento sensible? La respuesta negativa parecería ir contra
toda la tradición. Sin embargo, tal vez valdría la pena exa-
minar si la expresión conocimiento sensible no envuelve ya al-
go que no es la simple sensación o la mera percepción o más
bien recepción sensorial, sin aportación ni trabajo alguno
por parte del alma o de la facultad "cognoscitiva" en cuanto
tal. Porque es indudable que Platón consideró como sensación
la presencia de ciertos procesos y fenómenos,²⁴ unida esen-
cialmente a la acción y disposición de los órganos de los

sentidos, sin elaboración ninguna todavía de cualquier factor propiamente cognoscitivo. Esto podría también desprenderse justamente del doble sentido que parece atribuir Platón a la *aíscesis*, uno como simple sensación y otro como percepción aun acompañada de cierto factor *judicativo*.²⁵

Si este fuera el planteamiento platónico, debemos examinar si en realidad puede llamarse a la pura sensación conocimiento sensible, al menos en un sentido analógico o por serlo en principio y embrionariamente; y si lo que nosotros denominamos hoy conocimiento sensible, incluye ya en cuanto tal algo diverso y añadido a la sensación pura.

Los datos de la sensación serían los colores, sonidos, olores, etc., y la sensación consistiría en una operación inconsciente e incompleta de esos datos, porque, a pesar de estar realizada, el que percibe-siente no ha hecho nada para reconocerla, comprobarla, aplicarla e incorporarla a la función íntegra del conocimiento consciente. La sensación no podría ni siquiera emplear proposiciones ("esto es rojo"), sino que pondría en contacto al sujeto con el mundo físico.

La sensación pura -o tal vez mejor simplemente la sensación- estaría, pues, reducida y confinada a la región de la sensibilidad, en donde se llevan a cabo los fenómenos y procesos sensibles y las sensaciones en cuanto tales, pero sólo ellas: es el mundo de los colores, sonidos, olores, gustos, tactos, etc., diferenciados por los sentidos mismos, pero sin que se dé la más mínima expresión o formulación explícita de ninguna relación, porque esto ya no puede ser obra de la sensibilidad, sino de otra potencia. La sensación sería

uno de los campos sobre el que se puede aplicar el conocimiento, siendo ese trabajo y esa aplicación inferior, por ejemplo, a los conocimientos matemáticos o a la contemplación intuitiva de las Ideas.

Podría aceptarse el término de conocimiento sensible si nos referimos justamente a aquel que tuviera como trabajo y aplicación el mundo sensible. A esto Platón lo llama opinión - δόξα - en cuanto tipo de "conocimiento" que tiene por objeto la generación - γένεσις -, es decir, lo sensible, frente a la esencia - οὐσία -, objeto de la inteligencia - νόησις - ²⁶.

En la época anterior al Teeteto Platón parecía haber tenido una concepción bastante estricta de los roles relativos a los sentidos y de la capacidad de pensar en relación con el conocimiento del mundo físico; y, como consecuencia de ello, acostumbraba a usar expresiones como "el mundo visible", para referirse no al mundo que está ante nuestros ojos, sino al mundo tal y como nuestros ojos nos lo representan. En el Teeteto se expone la opinión de que no existe una especie de mundo que se nos presente únicamente mediante nuestros sentidos, siendo necesaria la cooperación de la mente para transformar los datos sensibles que posee en conocimiento del mundo exterior. En escritos anteriores, por ejemplo en la República, sin embargo, hay una tendencia a hablar como si los sentidos nos presentasen una imagen del mundo inferior y frecuentemente contradictoria, usando expresiones como "mundo visible" para referirse al sistema de "apariencias" en vez de a un mundo físico real. Puesto que un uso así de la expresión "mundo visible" significa algo así como "la concepción que te-

nemos del mundo si no pensamos acerca de nuestra experiencia a través de los sentidos", de ello podemos deducir que no puede haber *ἐπιστήμη* de un mundo así, pues las apariencias o los datos adquiridos a través de los sentidos que lo constituyen son *γίγνμενα*, es decir, acontecimientos o entidades transitorias en el sentido fuerte de la palabra.

Los sentidos por sí mismos no nos informan de la existencia de sus objetos, y por lo tanto no nos dan episteme de esos objetos, ya que lo que no tiene contacto con la existencia no tiene contacto con la verdad, de tal modo que no hay verdades que debamos sólo a nuestros sentidos. Ahora bien, ¿qué quiere decir "la existencia de sus objetos"?, cuando Sócrates pregunta:

"¿Con qué sentido tenemos noticia de la existencia - *ἐστίν* - (y también distinción, número, similitud, etc.) de un sonido y un color?" (185 a- b).

Según la sugerencia de Crombie,²⁷ estamos tentados a suponer que la clave está en que los datos sensoriales son acontecimientos subjetivos, y que por lo tanto no podemos, sólo por tener datos sensoriales, entrar en contacto con el mundo físico (objetivo). La contribución de la mente en este caso consistiría en hacernos pasar el vacío existente entre un mundo subjetivo de datos sensoriales y un mundo objetivo de cosas físicas.

La actividad sensorial por sí misma no nos pondría en contacto con el mundo real, sino sólo con un mundo de experiencia subjetiva y privada. Las oraciones que expresaran esas experiencias subjetivas carecerían de información sobre

el ser y la verdad, y por lo tanto carecerían de compromiso ontológico.

En cambio, la episteme o conocimiento sí tendría relación con la realidad extrasubjetiva y su dinámica nos revelaría el ser y la verdad (objetiva).

Sin embargo, esta interpretación no es del todo exacta, pues lo que sí está claro en Platón es que la mente tiene conocimiento, no ya de que un color pertenezca a un objeto existente independientemente, sino de que existe el color. Además, la mente es incapaz de distinguir el color del sonido. Por lo tanto, la importante distinción que está haciendo Sócrates tiene lugar entre:

a) sentir pasivamente una experiencia sensorial; y

b) tener noticia de que está ocurriendo una experiencia sensorial, distinguiendo sus items o detalles, detectando parecidos entre sensaciones, etc. Es esta una contribución que hace la mente, y esto es suficiente para ponernos en contacto con la οὐσία (realidad) y dar a nuestras observaciones el status de creencias verdaderas.

El conocimiento del mundo externo surge cuando tenemos noticia del acaecimiento de nuestros datos sensoriales y cuando, comparándolos entre sí (comparación que lleva a cabo la mente y no los sentidos), valoramos su significado. Esto significa que el conocimiento del mundo externo siempre es conocimiento del significado de nuestras experiencias y/o de los arquetipos a los cuales se conforman.

El nombre que da Platón a tener datos sensoriales es, como ya lo hemos dicho anteriormente, αἴσθησις ; el nombre

que da a la actividad de determinar su significado es doxa. De aquí se sigue que la aiscesis por sí sola no da lugar a ninguna proposición acerca del mundo, y que los predicados del estilo de "verdadero" no se pueden usar a propósito de ella. Este tipo de predicados es propio de la doxa, y esta es una aportación nueva de Platón respecto a la República 477 a- d, pues aquí sólo se nos hablaba del objeto de la episteme y de su función; ahora en el Teeteto se nos clarifica de una forma relevante en qué consiste conocer el ser y cómo es el ser. Si la relación con el ser está fuera de la esfera de la aiscesis, entonces deberemos buscar en la esfera de la doxa, donde podremos encontrar tal vez predicados verdaderos del ser (186 d).

Los datos de los sentidos no pueden darnos esos predicados verdaderos que requiere el conocimiento-episteme; son sólo cosas que nos suceden y que se pueden usar como material bruto de juicios verdaderos (o falsos).

La aiscesis, por lo tanto, no se puede identificar con la episteme. La episteme hemos de buscarla en "el dominio de la doxa, que es donde "la mente se ocupa por sí misma de lo que son las cosas, ella misma de acuerdo consigo misma". (187 a).

2) ¿Son incompatibles episteme y doxa, o es la opinión verdadera una condición necesaria, pero no suficiente de la episteme?

La respuesta era positiva en el Menón, pero en el Fedón y en la República era más bien negativa. En estos dos últimos diálogos la opinión es incompatible con y cae fuera del conocimiento. Debería haber, sin embargo, un estado que tendríamos que atravesar en orden a llegar al conocimiento, pero la opinión y la episteme eran consideradas capacidades diferentes, y no había ninguna sugerencia de que la episteme pueda ser definida, ni siquiera parcialmente, en términos de opinión, aunque sí en el Menón.²⁸

En el Teeteto, sin embargo, la posibilidad de que la opinión verdadera sea una condición necesaria del conocimiento será discutida seriamente. ¿Puede identificarse el conocimiento con la opinión verdadera, o con la opinión verdadera junto con una explicación? Después de una larga discusión sobre la posibilidad de la opinión falsa, la primera sugerencia es rápidamente dejada de lado. Si la episteme fuera idéntica a la opinión verdadera, entonces no se darían casos de opinión verdadera que no fueran también casos de episteme; pero se dan. Por ejemplo, en un tribunal de la ley los jueces pueden ser persuadidos rectamente de la culpabilidad del demandado incluso en aquellos casos en que no diríamos que saben si es o no culpable, ya que no lo han visto (201 b).

La tesis de que el conocimiento es opinión verdadera es superada por la tesis de que el conocimiento es opinión verdadera junto con una explicación. Esta última tesis no es refutada de igual modo que la anterior por Platón en el Teeteto. La refutación se produce por defecto, ya que no hay ningún significado satisfactorio de "explicación" que nos sirva para distinguir episteme de opinión. La sugerencia del "sueño de Sócrates" de que el conocimiento es una explicación de un complejo ("sílabas") en términos de sus elementos simples incognoscibles, es refutada sobre la base de que, si el complejo es la suma de elementos, éste no será cognoscible si no lo son los elementos, y si no es la suma de elementos no puede ser analizado en ellos, y por lo tanto, el conjunto debe ser él mismo incognoscible (202- 206).

La sugerencia de que dar una explicación es establecer lo que uno piensa es abandonada, al ser igualmente aplicable a la opinión (la enumeración de las partes de un conjunto no es conocimiento, ya que éste requiere también la habilidad de reconocer estas partes en otras ocasiones y en otras colocaciones). Finalmente la sugerencia de que dar una explicación es dar las marcas características de la cosa en cuestión es rechazada, al ser igualmente requerida por la opinión verdadera. ²⁹

A pesar de estas dificultades, parece asumido por Cornford que Platón nos haría aceptar la tesis de que la episteme es opinión verdadera acompañada de una razón, tomando a la opinión verdadera y a la razón como condiciones necesarias, y su conjunción como una condición suficiente del conocimiento.

En otros diálogos -Menón- la habilidad de dar una razón es frecuentemente asociada con la posesión de episteme,³⁰ y para retener esta idea, y salvar la tercera tesis (que la opinión verdadera acompañada de una justificación es episteme), se debería sugerir algún otro significado de logos, o bien se debería sugerir que las Formas están libres de los problemas que aparecen en el Teeteto. La última es la perspectiva de Cornford, quien mantiene que el principal propósito de Platón es convencernos de que la episteme es sólo posible de las Formas, las cuales son notables por su ausencia de este diálogo, pero Platón no nos da más que tres significados de logos y ninguno de ellos tiene nada que ver con el conocimiento intuitivo de las Formas.

El punto de vista de la señora Hicken es que Platón está indeciso. Cree que Platón está aún convencido de que la episteme es realmente intuición de la realidad, pero es imposible descubrir algún significado de logos que sea aplicable sólo a los objetos intuitivos.

Por otra parte, Robinson arguye³¹ que el criticismo del Teeteto sirve para rechazar toda sugerencia de que la episteme sea opinión verdadera junto con una explicación, ni siquiera que la episteme envuelva la habilidad de dar una explicación. La señora Hicken objeta a esto que, al menos en un sentido simple, las Formas no se dan sin relaciones con otras Formas, es decir, que el conocimiento de las Formas implica la habilidad de dar una explicación de las relaciones entre las Formas.

Runciman,³² aun estando de acuerdo con Robinson en que

Platón no mantiene la tesis de que la episteme es idéntica a la opinión verdadera junto con una razón, mantiene que, sin embargo, apostó por sostener que la episteme implica la habilidad de dar la razón.

Por su parte, Sayre ³³ arguye que en la definición de los irracionales en el Teeteto tenemos un ejemplo de conocimiento que envuelve la habilidad de dar una razón o explicación, y que en el Sofista, como tenemos ocasión de comprobar, se dan ejemplos de conocimiento que implican definiciones por medio del método dialéctico de la reunión y división, pero no nos dice cómo piensa que podría definirse la episteme misma.

Según G. Matthews ³⁴, si Platón aceptó la tesis de que la episteme es idéntica a la opinión verdadera junto con una razón, entonces parece oportuno leer el Sofista, el Político y el Filebo, por si hubiera otros planteamientos sobre la definición y comunión de las Formas (aun cuando esto no esté de acuerdo, por ejemplo, con el conocimiento-episteme del camino de Larisa, o con el conocimiento-episteme de si uno es o no es culpable, conocimiento propio del testigo presencial ocular, en el Menón y en el Teeteto respectivamente).

Hay insinuaciones de que Platón se dio cuenta de la complejidad de los objetos de la episteme, pero también hay indicios de que continuó pensando, después del Teeteto, en Formas y géneros de cosas, que pueden combinar con otras Formas y géneros, y que estas combinaciones pueden ser representadas en el lenguaje por diferentes partes de las declaraciones (nombres y verbos).

Mas los objetos de la episteme parece que continúan siendo para Platón las Formas y sus combinaciones, y no sus representaciones en el lenguaje mediante proposiciones o verdades.

Permanece controvertido, no obstante, si Platón aceptó esta tesis. Hay indicaciones en ambos sentidos. Una prueba, para decir que no la aceptó, está basada en el siguiente argumento. Si la episteme está definida en términos de opinión verdadera junto con una explicación, entonces no sólo debe ser posible tener una opinión recta sin razón, sino que también será necesaria la posibilidad de definir sin introducir la noción de episteme.³⁵

El problema de nuestra falta de satisfacción con algo menos que episteme, como base adecuada para la episteme, es claramente establecida en el Teeteto; en este sentido, Platón rechaza la tercera tesis.

Aceptamos, pues, la tesis de G. Matthews³⁶ de que la opinión no es condición necesaria ni suficiente de la episteme, incluso cuando es verdadera y va acompañada de razón o justificación. Es cierto, como dice Sayre, que Platón podía haber ensayado otros significados de logos que convirtieran a la opinión verdadera en episteme, pero no lo hizo. Y, por cuanto podemos leer en el Teeteto, la definición de las líneas y raíces dada por Teeteto sugiere que Platón pensó que la episteme y la doxa eran inconmensurables.

Así, pues, Platón no tomó a la doxa verdadera como una condición necesaria de la episteme, ya que la opinión verdadera no es una base adecuada de la episteme, porque la opinión verdadera sólo puede entenderse poniéndola en algún tipo

de referencia con la episteme.

3. ¿Es la episteme conocimiento por familiarización -acquaintance-?

La respuesta a esta cuestión puede darse, al menos para el Teeteto, si Platón anunció alguna vez la tesis contraria de que la episteme es de hechos, verdades o proposiciones, más bien que de cosas -conocimiento por familiarización-, de, en todo caso, un grado ontológicamente alto (Formas). A pesar de movimientos en esta dirección, sin embargo, no es esto algo que Platón haga con claridad.

Además, hemos de tener presente que, aún en el caso de que la episteme se conciba como un conocimiento que se da en afirmaciones, verdades, definiciones, de aquí no se sigue que la episteme sea simplemente un "conocer que", más bien que, más esencialmente, un conocimiento de Formas, géneros, esencias y de sus relaciones mutuas, la cual no es completamente reductible al conocimiento por descripción.

Por otro lado, no debemos poner un énfasis indebido en las metáforas visuales (empleadas por Platón sobre todo en la República y en el Fedro), ni atribuir este error a Platón, especialmente cuando nosotros mismos usamos prontamente similares metáforas a la hora de describir el conocimiento. Cuando Platón nos habla de Formas y de sus interrelaciones, podemos

pensar que está concibiendo esos "objetos" e "interrelaciones" como algo demasiado complejo para ser simplemente "ver".

La noción de "trato directo" con una Forma aparece en el Teeteto, para someterse a una más acabada crítica. Si Platón concibió o no la episteme de una Forma simplemente como un trato con esa Forma, en esta vida o antes de nacer (y parece que tuvo cierta tendencia a hacer esto), el Teeteto puede ser interpretado como un argumento prolongado que muestra cómo la noción de "trato directo" no es una explicación satisfactoria de la episteme, ya se entienda ésta en términos de sensación-percepción, o en términos de verdadera aprehensión (doxa), o en términos de verdadera aprehensión acompañada de un logos.

38.

La percepción, interpretada consistentemente en relación con la tesis de que es idéntica al conocimiento y por tanto verdadera, no sólo falla al competir con el conocimiento futuro, sino también falla al competir con cualquier verdad, ya que, por sí misma, es incapaz de hacer comparaciones o contrastos, y no puede, por sí misma, llegar ni siquiera a informes objetivos de lo que es el caso. Estos argumentos no son, pero podrían ser, red desplegados contra la tesis de que la episteme es un trato directo con Formas particulares. Esto también podría dar impresiones aisladas y subjetivas. En la discusión de la segunda tesis principal, la opinión verdadera se interpreta como una aprehensión directa; así, cuando se arguye que o bien uno conoce o no conoce, no hay tercera posibilidad; esto es consecuente con la analogía de la pajarera, según la cual pájaros particulares son captados y tomados en la

mano. Esta tesis, como dice Robinson, convierte la ocurrencia del error en un misterio insoluble; pero pienso que Platón es tá lejos de ello, y que no cometió tal equivocada asunción. En efecto, su argumentación socava este intento que demanda una infinidad de pajareras, de tal manera que no podríamos conocer cuándo estamos directamente familiarizados con algo, y cuándo estamos directamente familiarizados con la familiarización correcta, y así hasta el infinito.

En la discusión de la tercera tesis principal, donde la episteme es identificada con la opinión verdadera junto con una razón, nuevas dificultades aparecen.

La propuesta, que Teeteto hace, de que la episteme puede concebirse como opinión verdadera junto con un logos -account-, sugiere inmediatamente que episteme es conocer y/o saber que p donde p sustituye a una sentencia, enunciado o proposición; entendida así la propuesta de Teeteto, para que hombre conozca que p sería necesario y suficiente que p fuera verdadera, que el hombre crea que p, y que tenga en algún sentido justificación su creencia en que p. Pero esta interpretación es incorrecta, ya que, cuando Platón quiere expresar lo que es la episteme, tiene en mente, en primer lugar, un concepto de episteme que figura no en afirmaciones del modelo "S sabe que p", sino en afirmaciones del modelo "S conoce X", donde X no sustituye a una sentencia o proposición.

Esto no quiere decir que las sentencias o proposiciones no tengan un lugar en la explicación de la episteme. Todo lo contrario. Así, por ejemplo, en la Carta Séptima, donde las definiciones son consideradas como una forma de episteme. 39

Platón está interesado, en el Teeteto, en elucidar el concepto de episteme que ha estado usando al hablarnos de "conocer" Formas (mas, a pesar de ello, en este diálogo permanece neutral sobre la cuestión del objeto de la episteme).

El segundo significado de logos es la enumeración de las partes. Este argumento del Teeteto parece querer demostrar que conocer una cosa no puede consistir en ser capaz de enumerar sus elementos. El pasaje del sueño ha demostrado que hay cosas que conocemos aunque no enumeremos sus elementos; además, uno puede ser capaz de enumerar los elementos de una cosa sin conocer por ello la cosa misma. ⁴⁰

La habilidad de enumerar elementos (átomos) de una cosa no es una condición necesaria ni suficiente para conocer dicha cosa. No es una condición necesaria, puesto que, como ha arguido el pasaje del sueño, los elementos no pueden conocerse (ya que no son analizables) y no es una condición suficiente, porque, como podemos leer en 206 e- 208 b, se puede conocer e incluso ser capaz de enumerar los elementos de una cosa (Te-eteto y Te-odoro tienen los dos elementos primeros iguales y, sin embargo, la enumeración de esos elementos no nos da conocimiento de Teeteto y Teodoro) sin conocer la cosa misma (se pueden enumerar las letras de la palabra Teeteto sin "conocer" a Teeteto).

En la discusión del sueño tenemos que, si la familiarización directa con los elementos no es conocimiento, entonces tampoco la familiarización directa con el complejo "Teeteto" sería conocimiento, y, si los complejos son cognoscibles, en-

tonces los elementos deberán ser también cognoscibles, y, por lo tanto, para evitar las dificultades de la primera tesis no serán simples objetos de la atención directa.

La habilidad de reconocer una suerte de objetos, implica la habilidad de distinguir. Esto nos lleva al tercer significado de logos.⁴¹ El que conoce una cosa es aquel que puede dar una descripción aplicable únicamente a esa cosa; y así, alcanzar el conocimiento de una cosa es conseguir adquirir la habilidad de dar una descripción de ella.

Esta noción nos es ya familiar, desde la investigación iniciada por Platón en los primeros diálogos cuando se preguntaba por las definiciones. Tales definiciones de los diálogos de juventud envolvían el esfuerzo de dar una descripción, y la capacidad de decir en qué difiere el objeto definido de otros.

Platón sigue, pues, interesado en el Teeteto en establecer definiciones, y en aprehender lo que en el Fedón y en la República se convirtiera en los únicos objetos genuinos de la episteme: las Formas.

El Teeteto sigue ocupado en este problema, pues se pregunta más profunda y explícitamente que antes qué es la episteme, mas no se obtiene una respuesta satisfactoria. En particular, este diálogo no ha sido capaz de establecer cómo el logro de una definición nos ayudaría a conseguir episteme de una Forma.

Esta sensación de fracaso al final del Teeteto no tiene importancia si pensamos que al menos Platón ha realizado la crítica a varios pretendientes de ser episteme.

Por otra parte, el diálogo finaliza con la consideración de la definición-logos como último pretendiente para ser episteme. Y este es, en gran medida, el mensaje del diálogo. Pero esto no quiere decir, como han sugerido algunos,⁴² que la habilidad de dar un logos sea una condición necesaria de la episteme platónica. Sin duda Platón tuvo una grande inclinación a pensar esto, pero no supo cómo sostener dicha tesis, a pesar de estar fuertemente inclinado a ella, sobre todo en el Menón.⁴³

c) La enisteme en el Parménides.

Si el Teeteto no logra definir el conocimiento filosófico -episteme-, el Parménides tampoco es muy afortunado cuando se trata de determinar las condiciones que harían posible este conocimiento. La incapacidad en que se encuentra el alma de establecer una participación recíproca entre los objetos sensibles y las Formas, sin contrariar las imposibilidades lógicas, nos obliga a hablar de la existencia de dos conocimientos-epistemes distintos: el conocimiento en sí o conocimiento divino, y el conocimiento terrestre; el primero es el conocimiento de la verdad en sí; el segundo, de la verdad terrestre:

"-¿No será, por tanto, la ciencia en sí - αὐτὴ μὲν ὁ ἔστι ἐπιστήμη - añadió (Parménides)- ciencia de esa realidad en sí que es la verdad?

-Desde luego (Sócrates)

-Pero cada una de las ciencias lo será a su vez de una clase determinada de seres, ¿no es eso?

-Y la episteme que se refiere a nosotros no será también ciencia referida a la verdad que se da en nosotros, y, en consecuencia, la ciencia que se refiere a nosotros no será también ciencia que se refiere a los seres cercanos a nosotros?

-Necesariamente" (134 a, b).

De donde resulta que los hombres no pueden conocer las Formas inteligibles:

"No alcanzamos, por tanto, a conocer ninguna de las for-

mas en sí, ya que tampoco participamos -μετέχουμεν- de la ciencia en sí" (134 b).

También resulta que, recíprocamente, tampoco la divinidad puede conocer las realidades terrestres, pues está en posesión de la ciencia en sí, pero no de la ciencia que se refiere a nosotros:

"-Por tanto, si se da en Dios -παρὰ τῷ Θεῷ - la absoluta exactitud de la soberanía en sí y de la ciencia en sí, ello no quiere decir que la soberanía de esas realidades se ejerza sobre nosotros, ni que la ciencia divina nos conozca -γινώσκειν - a nosotros o algo que tenga relación con nosotros" (134 d, e).

De igual manera, no es posible que nosotros conozcamos nada de lo divino por medio de nuestra ciencia, ni que los dioses conozcan los asuntos humanos, a pesar de ser dioses.

He aquí las dificultades lógicas que nos inclinan a pensar, siguiendo el pensamiento de Sócrates, que sólo tenemos a nuestra disposición una episteme terrestre, un conocimiento que tiene por objeto, lógicamente, las realidades sensibles. Este conocimiento sería identificable con la opinión recta del Teeteto, y ya sabemos que esta opinión recta no puede identificarse con la episteme, que es el verdadero conocimiento, pues la opinión recta tenía por objeto en el Teeteto las cosas sensibles.

De la comparación entre estos dos diálogos se sigue que el verdadero conocimiento existe, pero que es inaccesible al hombre y está reservado a la divinidad.

Nada podría sorprendernos más que esta conclusión a que

llega el Parménides, sobre todo después del Fedro. En el Fedro, la episteme había sido concebida con un carácter divino y como un objeto contemplado por los dioses, pero jamás aparecía en este diálogo ninguna fosa infranqueable entre el mundo terrestre y el supraterrrestre.

En el Parménides se nos propone deliberadamente la existencia de la episteme, mientras que permanecía ausente del Teeteto. Esta novedad no es fortuita, sino que aparece un nuevo elemento que va a jugar un papel importante en la discusión: se trata del mundo supracelste de las Formas; el trayecto de la discusión pasa ahora por la metafísica; también el conocimiento verdadero recibe a su vez una existencia lógica y racional. Si no podemos definir la episteme, sabemos al menos ahora dónde encontrarla y con qué objeto se relaciona.

En el Parménides no nos falta, como en el Teeteto nos faltaba, una justificación de la episteme por su objeto propio, al habernos elevado hasta el mundo de las Formas inteligibles. Desde este punto de vista, el Parménides proporciona al Teeteto el complemento positivo que le hacía falta; pero, por otro lado, esta nueva indagación no es más afortunada que la precedente.

En efecto, este conocimiento en sí propio de los dioses, que hemos alcanzado en el Parménides, está confinado exclusivamente en el mundo de las Formas inteligibles. Ahora bien, el mundo inteligible y el sensible no están unido por ningún lazo de participación; si la episteme habita en el mundo de las Formas, entonces se nos escapa a los que vivimos en el

mundo sensible; lo que está claro aquí es la existencia de la episteme, pero de ninguna manera está a nuestro alcance.

Como contrapartida de esa episteme en sí o episteme divina existe otro conocimiento, que es una episteme humana, y que es perfectamente accesible; pero, como tal, esta episteme humana no puede ser equiparada con el conocimiento intuitivo de las Formas; esta episteme humana tan sólo capta los objetos sensibles; puede identificarse con la opinión recta y se la llama episteme tan sólo por un abuso del lenguaje; la verdadera episteme que estaba buscando Platón en el Teeteto la encuentra en el Parménides, pero halla que está reservada a los dioses.

Sin embargo, esta no puede ser la última palabra de Platón; el fracaso del Parménides debe tener su explicación. El Parménides considera el objeto de la episteme, y, en este sentido, está en su derecho al hablar de conocimiento verdadero, pero se olvida del individuo; pasa por alto el hecho de que el alma encarnada en el cuerpo terrestre es de naturaleza divina, y que, liberando nuestra alma, podemos alcanzar la episteme; tampoco nos dice que la intuición es la vía de acceso a las Formas; de ahí que las Formas parezcan inalcanzables.

Ciertamente las Formas son necesarias para la episteme; pero, al mismo tiempo que las Formas justifican y hacen posible el conocimiento auténtico, lo alejan de nosotros. Es necesario, pues, la intervención de la intuición para superar este dilema: o bien no existen ni Formas ni conocimiento; o bien hay Formas, y, entonces, el conocimiento es inaccesible.

Ambos elementos de esta antinomia están en franca oposi-

ción con la experiencia filosófica. Dicha experiencia se muestra en la captación intuitiva de las Formas, después de un laborioso análisis de comprensión.

Ahora bien, el Parménides se queda en un análisis del pensamiento discursivo, sin llegar a la visión unificadora del intelecto.⁴⁶ Entonces, cuando creíamos estar en el mundo de las Formas, al faltarnos esa intuición intelectual que caracteriza a la episteme filosófica, nuestra visión del mundo de las Formas era fruto de un puro espejismo.

NOTAS

Capítulo quinto

1 ΣΩ.- ἐπιστήμην που καλεῖται ; Gorgias 495 c. Para aquellos que piensan que Platón no alteró sustancialmente las doctrinas expuestas en el Fedón y en la República, es difícil explicar por qué el Teeteto no sigue más de cerca las líneas de aquellos diálogos. Siguen esta orientación, por ejemplo, F. Cornford, o.c., p. 40, y también H.P. Cherniss: "The Theaetetus then, is an attempt to prove that the theory of Ideas is a necessary hypothesis for the solution of the problems of epistemology". The Philosophical Economy of the Theory of Ideas, p. 22. Para aquellos que, por otro lado, piensan que Platón cambió sus tesis y ven en el Teeteto algunas evidencias en que apoyarse, resulta una empresa arriesgada decir por qué esta obra no anuncia más claramente el derrocamiento de las tesis anteriores, o al menos la necesidad de reexaminar las doctrinas previas. Para esta posición Cfr. White, o.c., pgs. 157 y 184 notas 1 y 2.

2 Cfr. el Eutidemo 281 b.
Cfr. Capítulo cuarto, p. 254, nota 5 supra.

- 3 Sobre la anámnese véase la Introducción del libro de Cornford, La teoría platónica del conocimiento, p. 3.
Cfr. supra, pgs. 102 y 103.
- 4 Cfr. 150 b.
- 5 La infalibilidad e inalterabilidad no son definiciones de la episteme, sino marcas, características, si bien muy importantes.
- 6 Cfr. Cornford, o.c., p. 40.
- 7 Cfr. Aristóteles, Política 1276 a, 29, De Anima 427 a, 19.
Cfr. White, o.c., p. 185, notas 10 y 11, en donde se estudian dialécticamente los conceptos de αἴσθησις y knowledge.
- 8 La interpretación de la máxima de Protágoras ha sido muy discutida. Prescindiendo de otras cuestiones secundarias, el problema se centra fundamentalmente en el sentido que hay que dar al término "hombre". Parece innegable que éste puede recibir tres sentidos distintos:
 - a) El hombre como ser individual;
 - b) el hombre como especie. El "hombre" equivaldría al "homo specificus".
 - c) El "hombre" como "homo socialis".
 Platón en el Teeteto aparece como defensor de la tesis individualista. En esta opinión abunda también Aristóteles, Metafísica, XI, 6, 1062, b, 13.
Cfr. Cornford, o.c., p. 44.
- 9 Cfr. I.M. Crombie, Plato on knowledge and reality, vol. II, pgs. 1-26.
- 10 Preferimos traducir δόξα por juicio -belief-, aunque a veces lo traduzcamos por opinión, pues a partir del Teeteto la δόξα es un "juzgar" o "pensar" de la mente ejercido sobre los datos de los sentidos.
- 11 Cfr. Cornford, o.c., p. 110 y sgs.

12 Cfr. República 447 b.

13 La opinión verdadera del Teeteto ya no es de origen divi no como en el Ión o en el Menón, sino adquirida en esta vida del alma encarnada.

14 Kant: "La creencia, o el valor subjetivo del juicio, con relación a la convicción (que tiene, al mismo tiempo, un valor objetivo), presenta los tres grados siguientes: la opinión la fe y la ciencia. La opinión es una creencia que tiene conciencia de ser insuficiente tanto subjetivamente como objetivamente. Si la creencia es sólo subjetivamente suficiente y si al mismo tiempo es tenida por objetivamente insuficiente, se llama fe. En fin: la creencia suficiente, tanto subjetivamente como objetivamente, se llama ciencia. La suficiencia subjetiva se llama convicción (por sí mismo), y la suficiencia objetiva, certeza (para todo el mundo). No me detendré a aclarar conceptos tan evidentes". Crítica de la Razón Pura, p. 355.

15 Cfr. Crombie, o.c., vol. II, p. 33 y sgs., 107 y sgs.

16 M. Heidegger: "Mostrando cómo todo "ver" se funda primariamente en el comprender y el "ver en torno" del "curarse de" es el comprender en el sentido de lo que se llama "comprender de qué se trata"-, se despoja al puro intuir de su primacía, que responde noéticamente a la tradicional primacía ontológica de lo "ante los ojos". "Intuición" y "pensamiento" son ambos derivados ya lejanos del comprender." Ser y tiempo, p. 165.

M. Heidegger: "Al desarrollo del comprender lo llamamos "interpretación" en ella el comprender se apropia, comprendiendo, lo comprendido. En la interpretación no se vuelve el comprender otra cosa, sino él mismo. La interpretación se funda existencialmente en el comprender, en lugar de surgir éste de ella." Ibidem, p. 166.

17 Cfr. Gulley, o.c., pgs. 94 y 165.

18 El término logos tiene al menos las siguientes acepciones: 1) enunciado, discurso; 2) expresión, definición, des-

cripción, fórmula; 3) "cuenta" o enumeración; 4) explicación, razón, fundamento, justificación. Cfr. G. Matthews, o.c., p. 11.

- 19 $\Sigma\tau\omicron\chi\epsilon\tilde{\iota}\alpha$ significa aquí letras del alfabeto, o "rudimentos" de un objeto. La palabra se aplica aquí a los elementos de las cosas físicas.
Cfr. White, o.c., nota 49, cap. séptimo, p. 194 y 195.
- 20 Cfr. Teeteto. Introducción por A. Diès, p. 151.
- 21 Para confrontación entre $\epsilon\pi\iota\sigma\tau\eta\mu\eta$ y el concepto de "ciencia actual", véase X. Zubiri, Naturaleza, Historia y Dios; pgs. 67-78. La ciencia trata de averiguar dónde, cuándo y cómo se presentan los fenómenos -estudia las restantes categorías-. La episteme trata de averiguar qué han de ser las cosas que así se manifiestan en el mundo. La "ciencia" busca el cómo; la episteme el qué. No he tenido tiempo de hacer un estudio en profundidad de la obra de Zubiri, Inteligencia sentiente, aunque sí he podido apreciar que el autor adopta algunos puntos de vista nuevos, en cuanto al problema de la relación inteligencia-sentido.
- 22 En 201 b, Platón cita un caso de un jurado y un testigo ocular, y nos dice que los miembros del jurado pueden tener opinión verdadera gracias al testigo ocular, mas sólo este último tiene conocimiento (acerca de las materias que uno puede conocer viéndolas - $\kappa\epsilon\rho\iota\ \omega\varsigma\ \epsilon\delta\omicron\upsilon\tau\epsilon\ \mu\acute{o}\nu\omicron\nu\ \epsilon\sigma\tau\iota\nu\ \epsilon\acute{\iota}\delta\epsilon\iota\nu\alpha\iota$ -).
- 23 Según I.M. Crombie, la interpretación realista implica que lo que experimentamos en la sensación (platónica) no son los datos sensoriales, sino cosas físicas. o.c., tomo II, p. 24.
- 24 Cfr. supra, p. 265.
- 25 Cfr. N. Gulley, o.c., p. 48.
Cfr. Teeteto 179 c.
- 26 Cfr. República 534 a.
Sobre los aspectos negativos y positivos de la sensación,

véase B. Navarro, Sobre la función y el objeto de los sentidos en la gnoseología platónica, pgs. 29 y sgs.

27 Cfr. I.M. Crombie, o.c., tomo II, p. 23.

28 En la p. 134 de este trabajo, he argumentado que para Platón la habilidad de dar una explicación racional de lo que uno opina era sin duda una condición necesaria, aunque no suficiente del conocimiento en el Menón.

Cfr. para la doxa y la episteme en el Menón, pgs. 91, 111, 113 y sgs., supra.

Cfr. supra, p. 167, acerca de la doxa y la episteme en el Fedón.

Cfr. supra, p. 242 para la doxa y episteme en la República.

29 Cfr. G. Matthews, o.c., p. 19.

Cfr. W. F. Hicken, Knowledge and forms in Plato's Theaetetus, citado por G. Matthews, p. 18.

30 Véanse Gorgias 465, Simposium 202, Timeo 51, Fedro 76, República 531, 534.

31 Cfr. R. Robinson, Forms and error in Plato's Theaetetus, citado por G. Matthews, o.c., p. 19.

32 Cfr. W.G. Runciman, Plato's later epistemology, p. 8 y sgs.

33 K.M. Sayre: "There is the use of λόγος to convey the sense of reason or justification, as with its occurrence in Gorgias 512 c. There is the use to convey the sense of hypothesis, argument, or tentative ground, as occurs in Protagoras 344 d. Even more promising is the sense of principle, explanation, cause, reason, as in Gorgias 465 a." Plato's Analytic Method, p. 133. Hay un amplio comentario al Teeteto y al Sofista en este libro, especialmente en los capítulos II y III.

34 Cfr. G. Matthews, o.c., pgs. 19 y sgs.

- 35 El problema permanece aún si mantenemos la traducción de *lógos* por "base", "justificación", o nos referimos a las definiciones por unión y división del Sofista.
- 36 Cfr. G. Matthews, o.c., p. 20.
- 37 Cfr. República 534 d, donde la gente que no ha adquirido aún episteme es llamada irracional "como las líneas".
- 38 Veamos lo que sucede si traducimos logos por definición.
- 39 Cfr. capítulo VII infra.
- 40 Véase desarrollada esta argumentación en White, o.c., p. 178-179. Los tres significados de logos que hemos visto en la p. 284 supra, están alejados de los verdaderos objetos de que la episteme debe dar una razón; los objetos de la episteme no son individuales y concretos, sino objetos del pensamiento, o mejor dicho, objetos de la percepción intelectual, entendida ésta como una captación de una Forma, configuración o totalidad, no ya de elementos sensibles, sino inteligibles. Faltan por descubrir cuáles sean las leyes que rigen esta percepción intelectual, pero dicha percepción sería comparable analógicamente con la percepción estudiada por la Escuela de la Gestalt, en cuanto que existen unas estructuras a priori que configuran el contenido de la episteme.
- 41 Cfr. supra, p. 285. Logos significa aquí: "tener la habilidad de establecer algún rasgo, por el cual la cosa en cuestión difiere de todas las demás, ¿transformará este agregado la opinión verdadera en conocimiento?" La afirmación de un rasgo distintivo no convierte una opinión verdadera en episteme. Logos significa ahora la "razón" de una cosa, razón dada por una descripción que sirve para distinguir aquella cosa por la que preguntamos de las demás. El "rasgo distintivo" es una particularidad individual perceptible, que distingue a una cosa particular de otra. Pero Platón está interesado no en diferencias individuales, sino en diferencias específicas, que distingan unas especies de otras, y que sean comunes a todos los individuos de una especie. Sin embargo, no se trata de la descripción de las especies en el Teeteto; esto se dejará pa-

ra el Sofista.

42 Por ejemplo, Cornford y Miss Hicken. Cfr. supra, p. 303. También para Hintikka la habilidad de dar una explicación racional es una condición necesaria de la episteme. Cfr. Plato on knowing how, that, and what, p. 36.

43 Cfr. supra, capítulo II, pgs. 94 y 114.

Capítulo sexto.

RESOLUCION METAFISICO-ONTOLOGICA

AL PROBLEMA DE LA EPISTEME.

"Εἰ πάντα ἐπιστάσθαι
τινα ἀνθρώπων ἐστὶ
δυνατόν." (Sofista 233a)

a) El Sofista. Es propio de la episteme definir cada Forma en sus relaciones con las demás.

A partir del Sofista, Platón irá dando solución a algunos de los interrogantes planteados en el Teeteto. Al mismo tiempo,

irá alejándose cada vez más de la concepción de la episteme como un puro "ver" Formas, pues a decir verdad, incluso en la República, esa "visión" de las Formas sólo era posible a través de la "visión" de la Idea de Bien, lo cual entraña ya una naturaleza compleja del conocer en Platón.

Tener episteme implicará, pues, ser capaz de definir, de decir con qué puede y no puede combinar una Forma, ser capaz de reconocer el objeto (conocido), cuando aparece, y de dividir lo en sus articulaciones naturales.

La identificación de la episteme con el trato directo, con el "conocer por familiarización", deja de mantenerse. Las metáforas percentivo-visuales continúan, pero ahora se admite que el "objeto" es complejo, y demasiado complejo para continuar identificando la episteme con el simple ver o captar.

Lo que ahora se requiere no es una familiarización-acquaintance- con Formas aisladas, sino el entendimiento de complejas interrelaciones entre las Formas. Pues bien, esta interrelación entre las Formas sólo se logra viendo y cantando las Formas, es decir, que la episteme tiene los dos elementos de que hemos venido hablando: "conocer por familiarización" y "conocer por descripción", conocimiento (intuitivo) inmediato y conocimiento interpretativo, "conocer cómo" y "conocer que", y, más concretamente, "conocer qué", pues se trata en el Sofista de dar definiciones de especies particulares -kinds-, por el método de unión y división.

Ahora bien, se requiere una competencia especial, para distinguir qué Formas combinan y cuáles no. Esta competencia especial es propia del filósofo, y el resultado de su ejerci

cio es el conocimiento -ἐπιστήμη-.

La práctica del filósofo, por otro lado, recibe los nombres, al mismo tiempo, de δεικτική (253 d) y ἐπιστήμη (253 b,c). La ciencia del filósofo es tal que su ejercicio provee justamente el λόγος necesario para explicar la diferencia entre juicio verdadero y conocimiento. Este logos es el de la definición, siguiendo el método de unión y división. La función del filósofo es, pues, "dividir de acuerdo a los géneros, sin tomar la misma Forma por una diferente, o una diferente por la misma" (253 d), y esta tarea pertenece a la ciencia de la dialéctica.

Clasificar en este sentido es "dividir de acuerdo con los géneros -τὸ κατὰ γένη διαιρεῖσθαι-". La habilidad de dividir de acuerdo con los géneros es la fuente del conocimiento, que era buscado en el Teeteto.

En el Sofista, la discusión se renueva, pero con la importante diferencia de que conocer y opinar-juzgar no se conciben de un modo análogo al "ver" o "captar", sino, más bien, de un modo análogo al "decir" y "mantener que algo (simbolizado por un nombre) hace algo o se le hace algo (simbolizado por un verbo)".

La conversación introductoria del Sofista presenta a los personajes -Teodoro, Sócrates, el Forastero de Elea, y Teeteto-, y anuncia el tema de la discusión que comienza en este diálogo y concluye en el Político: ¿de qué manera el Sofista y el Político pueden distinguirse, si es que se distinguen, del filósofo? El propósito del diálogo es, pues, de

finir al "sofista".

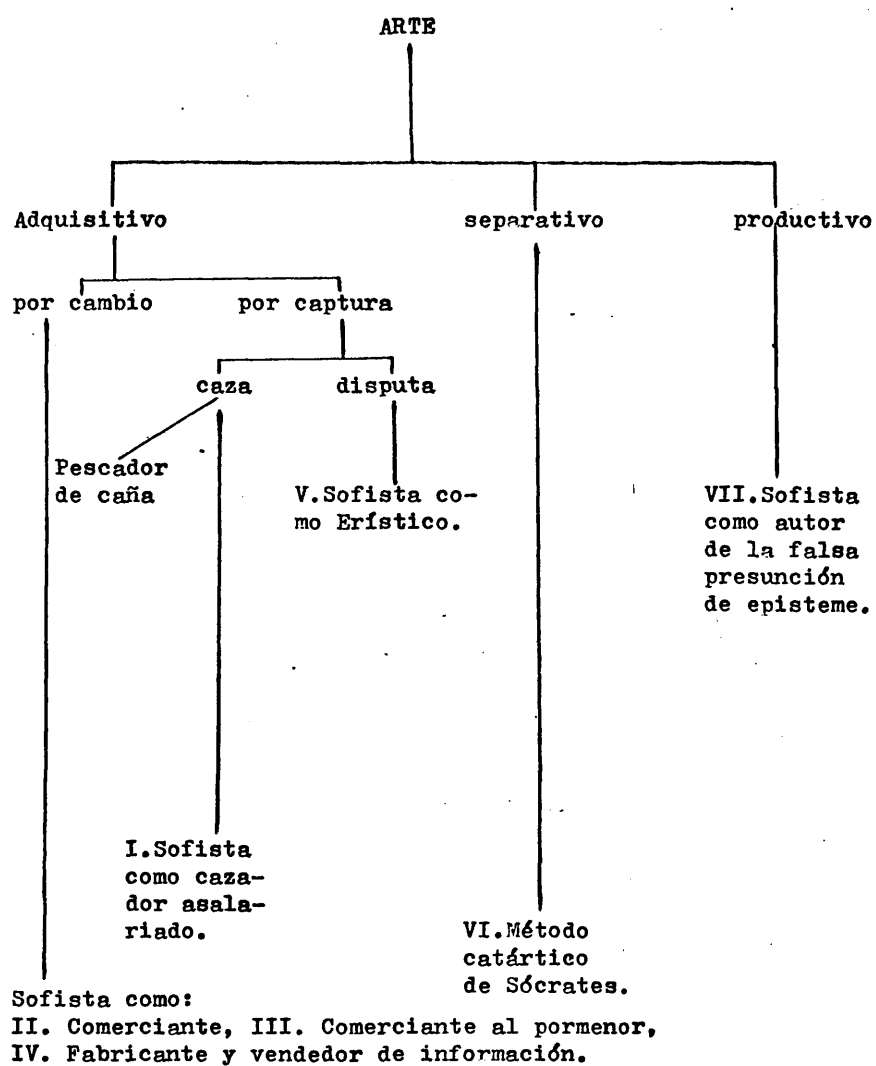
El sofista no posee los conocimientos de lo que dice (23 5 a). Su actividad reposa sobre el No-Ser. En cambio, la actividad del filósofo se funda sobre el conocimiento del Ser. Ahora bien, el Ser "se compone" de un conjunto de Formas. Propio de la ciencia suprema, la dialéctica, es definir cada Forma. Esta tarea es propia del filósofo, detentador de episteme.

Aquí, en el umbral del Sofista, cruzamos la frontera entre el mundo sensible, mundo de la $\alpha\lambda\iota\sigma\theta\eta\sigma\iota\varsigma$, al cual quedaba confinada la primera parte del Teeteto, y el mundo de las Formas. Se trata ahora de definir con una fórmula (logos) un objeto, del cual ambos interlocutores -el Extranjero de Elea y Teeteto- tienen una imagen mental. El objeto o "cosa" no es ya algo individual concreto. La última conclusión del Teeteto era que el agregado de un logos de esa cosa (individual) a la noción -doxa- verdadera no podía dar episteme. En cambio, el "sofista" no es un individuo, sino una especie; el agregado de un logos, en un nuevo sentido -definición por género y diferencia específica-, puede conducir al conocimiento-episteme de la naturaleza de la especie que queremos definir -el sofista-.

A continuación, el Extranjero de Elea procede a ilustrar con un ejemplo el método a seguir en la definición del sofista: la definición del pescador de caña. Platón define la especie mediante una división sistemática del género que la incluye.¹

El Extranjero comienza con el género arte - $\tau\acute{\epsilon}\chi\eta$ -. La clasificación de las artes no quiere ser sistemática ni com-

plata. Las tres artes que aparecen en este diálogo son la adquisitiva, la productiva y la separativa - διακριτική -.



El arte adquisitivo incluye, junto con el comercio, la disputa y la caza de jóvenes adinerados, "aprender a conocer". Ahora bien, este "aprender a conocer" del sofista se reduce a fabricar y vender información (IV).

Todas estas artes, según la interpretación de Cornford,² no "producen nada, sino que sólo se adueñan de cosas que ya existían". Platón no vuelve a hablar de "aprender y conocer" hasta la primera división del Político 258 e, que parte de la episteme, dividiéndola en "teórica y práctica"; contraste este de gran importancia para la distinción entre el filósofo y el político práctico.

Veamos cuáles son las siete divisiones que nos llevarán a definir al sofista. En el Sofista 221 c el Extranjero se propone descubrir la naturaleza del sofista. Se suceden las seis divisiones que hemos visto antes, y que se resumen en 231 c- e. Y, después, se critican los resultados.

La división séptima y última se halla precedida por una discusión que conduce a la elección de un nuevo género: la rama creadora de imágenes del arte productivo (en cuanto distinta de la del arte adquisitivo). Aparece la suposición de que debe existir algo así como una imagen "irreal", lo que implica todo el problema de la apariencia y de la falsedad. Al concluir el diálogo, se continuará esta división y se llegará a la definición VII del sofista (autor de la falsa presunción de episteme).

Lo que le interesó a Platón fue el espíritu del sofista, y no tanto la definición de una clase de personas históricas.

Así, las divisiones I, II, III y IV caracterizan, con considerables elementos satíricos, a los sofistas retóricos y a los charlatanes del siglo V. Estos son, según Platón, "cazadores asalariados de jóvenes adinerados", o "comerciantes de pretendida sabiduría y de las artes de triunfar en la vida.

La división V parte del género de la disputa, y define al erístico como el hombre que pelea por la victoria y no por la verdad; pero la erística era también un rasgo distintivo de la "dialéctica" de las escuelas eleática y megárica.

El arte catártico de la VI definición, según el Sofista y la mayoría de los diálogos platónicos, sólo fue practicado por Sócrates. Su propósito es eliminar del alma las falsas presunciones de episteme.

La división VII es la única que llega al centro del asunto (la definición del sofista), y que parte del género correcto (el arte productivo). Esta división se basa en la distinción metafísica entre apariencia y realidad. La sofística es, pues, según la VII división, una falsa imitación de la filosofía, y parte del mundo de los *eidola*, el cual no es real, pero tampoco es totalmente irreal. La pretensión del mundo sensible de dar origen a la episteme ha sido ya rechazada en el Teeteto.³ El Sofista habla de la clase de existencia que puede corresponder a los *eidola*.

La definición IV pone de relieve que la mercancía del sofista⁴ son los "conocimientos" -μαθηματικὴ-, y, en particular, el conocimiento de la "excelencia" -ἀρετή-. Sócrates y Platón denuncian también a los sofistas por el hecho de cobrar honorarios a cambio de enseñar la "excelencia".

La excelencia para Sócrates, si bien consiste en cierto tipo de "conocimiento", no es algo que pueda enseñarse, ni tampoco es un conjunto de informaciones que pueda ser transferido de una persona a otra, pues, como Platón nos dice en el Menón y en el Protágoras,⁵ ni siquiera Pericles pudo dar "excelencia" a sus hijos.

El método catártico de Sócrates y los métodos de reunión y división (226 a- 231 b).

La división VI, que define el método catártico, está dentro del arte separativo. Platón extrae la noción de un arte de la separación a partir de varias operaciones domésticas por él analizadas, como son: filtrar, cribar, cardar y dividir la textura de un tejido. Las artes separativas no son ni productivas, ni adquisitivas; su función es negativa.

El objetivo fundamental del método catártico de Sócrates es justamente el opuesto a la producción de la falsa presunción de la sabiduría, característico del sofista en las cinco primeras divisiones y en la séptima, que es considerada como la definitiva definición del sofista.

Sócrates fue el primero en comprender que, tanto en la vida diaria como en la ciencia, los hombres usan constantemente palabras, sin conocer la "esencia" de la cosa nombrada, o sin poder dar una razón de ella. Los primeros diálogos de Platón ilustran los intentos de Sócrates por dar una explicación del significado de los términos, formulando el método a veces denominado "inducción" - ἐπαγωγή -. Este método consta de dos

partes:

1) La primera etapa del método es catártica. El que interroga sonsaca al que responde qué es lo que éste cree conocer. Sus "sugestiones" -hipótesis- se critican en el elenchus, normalmente por la deducción de consecuencias que entran en conflicto con otras opiniones que el interrogado sostiene. El resultado de esta etapa catártica es la liberación de la falsa presunción de episteme. Consciente de su ignorancia, y en medio de una gran perplejidad -aporía-, el que responde está ya preparado para la búsqueda en cooperación.

2) Esta búsqueda se lleva a cabo mediante una serie de sugerencias, que son criticadas, culminando con la correcta definición del significado del término, que poco a poco se ha ido poniendo más claro.

En cambio en el Sofista, el nuevo método de la reunión y de la división nada tiene que ver con el proceso deductivo del elenchus socrático que terminaba con el rechazo de la definición propuesta al inicio del diálogo. En el nuevo método, la reunión preliminar se lleva a cabo para elegir el género que a continuación será dividido. La división es un proceso hacia abajo, que va desde el género hasta la definición de la especie.⁶

En el método de reunión y división, la meta se alcanza al final de un proceso descendente, cuando una especie indivisible es definida en términos de género y diferencias específicas.

El método hipotético socrático se enfrentaba con una Forma única, como, por ejemplo, la Belleza en sí, y con la multi

plicidad de las cosas individuales que participan de tal Forma.

La "reunión" platónica no debe confundirse con la "enumeración" socrática de una serie de casos individuales -epagoge-. El nuevo método de reunión y división no estudia una Forma aislada, ni enumera casos individuales, sino que se fija en las relaciones que las Formas mantienen entre sí.

Estudio que conduce al género de "hacer imágenes".

El diálogo conduce en 231 b al descubrimiento de un nuevo carácter genérico dentro del arte: el de "hacer imágenes", que se toma como punto de partida de la división VII y final. En el Sofista 235 b, comienza la división, pero pronto queda detenida por este problema: ¿cómo puede existir algo así como una imagen o una falsa apariencia?. Así llegamos al núcleo metafísico del diálogo.

Finalmente, nos estamos acercando al rasgo esencial de la sofística. La controversia -técnica de discusión aplicada a cualquier asunto- implica en el sofista la falsa pretensión de sabiduría, y, en sus discípulos, la falsa creencia en ese conocimiento. El diálogo trae a colación el género "arte productivo", que dará lugar a la división final. El poder del sofista de producir la ilusoria creencia de la propia sabiduría y una falsa apariencia de conocimiento universal, nos lo revela como un verdadero creador de apariencias, un ilusionista, alguien que produce una imitación de las cosas reales, por simple juego, siendo comparable al artista que puede ha-

cer imágenes de todo cuanto hay en la tierra y en el cielo.

Ahora nos es dado ver claro cómo Platón jamás adjudicó la episteme, como conocimiento verdadero, a los sofistas, pues la episteme deberá estar basada en el conocimiento de la auténtica realidad, es decir, en el mundo de las Formas, y no en el mundo de la apariencia.⁷

Así pues, el sofista es un creador, pero un creador de ilusiones. En la próxima sección del diálogo, la creación de imágenes o imitación se divide en dos clases, antes de que la división se interrumpa, con objeto de examinar los problemas relacionados con la apariencia y la falsedad.

Platón enuncia el problema de las apariencias irreales, y el de la falsedad en el discurso y en el pensamiento.

Al sofista se le objeta que ha creado la falsa opinión acerca de su propia sabiduría, mediante afirmaciones falsas. Pero él replicará que es imposible pensar o afirmar "una cosa que no es". El Teeteto omitió enfrentar esta réplica con la definición satisfactoria del juicio falso. El Sofista suplirá la omisión.

En la República se dice que todo el mundo visible es sólo una imagen del mundo real. El mismo Demiurgo es un hacedor de imágenes en el Timeo. La larga discusión, que ahora nos presenta Platón, influye en el status metafísico del mundo de las apariencias, sobrepasando la prueba de la posibilidad de

los juicios falsos y de la aclaración de las afirmaciones negativas.

Parménides negó en su Poema que pudiera haber un mundo intermedio entre el mundo real y el absolutamente inexistente. Este mundo intermedio, que Platón estudiará en el Sofista, es el mundo de los eidola; es también el μεταξύ de la República 477 a.

Sin embargo, Platón decide seguir el camino de investigación "prohibido" por Parménides, y considera si, y en qué sentido, "lo que no es", lo irreal, puede poseer alguna especie de ser o de existencia. La vaguedad de la fórmula origina tres problemas:

1) El primer problema es de orden metafísico-ontológico: si hay un mundo del ser real -el Ser Uno de Parménides, o el mundo de las Formas reales de Platón-, ¿cómo es posible que haya también un mundo del parecer, que no es absolutamente real, pero tampoco enteramente inexistente? Parménides dijo que no puede existir tal mundo del parecer. Pero Platón sug tuvo en la República ⁸ que, entre el conocimiento-episteme de lo perfectamente real y la ausencia total de cualquier tipo de conocimiento de lo absolutamente irreal, encontramos en nosotros la facultad - δύναμις - de la opinión - δόξα -, la cual produce en nosotros estados mentales, distintos de los del conocimiento en sentido estricto, y a la cual corresponde un conjunto diferente de objetos. Platón dijo también allí que estos objetos de la doxa "participan tanto del ser como del no ser". Por ejemplo, hay muchas cosas buenas que no son iguales a la Bondad en sí, puesto que llegan a ser y

perecen. El problema es este: ¿qué clase de existencia, distinta del ser real, pueden tener los objetos de la opinión?

2) El segundo problema es la posibilidad de "decir o pensar algo que no es verdadero". Este es el aspecto gnoseológico del mismo problema. El racionalismo de Parménides afirmaba que "es lo mismo lo que puede ser pensado y lo que es - τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἔστιν τε καὶ εἶναι -"; afirmaba también que "no puedes conocer lo que no es, ni tampoco expresarlo". Esta afirmación da origen al problema presentada en el Teeteto 188 d: ¿cómo es posible decir o pensar lo que es falso? Si pienso o hablo, me debo estar refiriendo a algo. Tenemos aquí el esquema relacional de la episteme platónica: en todo conocimiento hay dos polos, que son el sujeto que conoce, y el objeto conocido. Pero no debemos olvidar que el objeto conocido puede a veces, cuando conocemos a un sujeto que conoce, resultar ser un sujeto. Mas este tipo de conocimiento entre dos sujetos no es analizado por Platón.

3) Finalmente, está el problema de los juicios y enunciados negativos, tanto verdaderos como falsos. Cuando se reconoce con Platón que las Formas son los significados de los nombres comunes, y que, por consiguiente, forman parte del significado de todos los enunciados, es posible dar a los enunciados falsos un significado. Este problema está implícito directamente en el análisis de la sofística como creadora de falsas opiniones. La discusión del diálogo se desarrolla en las siguientes secciones:

I.- Los mundos de la realidad y de la apariencia.

II.- Los enunciados afirmativos y negativos.

III.- El discurso y el juicio falsos.

I.- Los mundos de la realidad y de la apariencia.

La oposición metafísica entre realidad y apariencia abar
ca tres subdivisiones:

a) Lo totalmente irreal. Esto se descarta de la discu-
sión.

b) La región intermedia de las imágenes -eidola-.

c) Lo perfectamente real.

a) Lo totalmente irreal - τὸ μὴ δαμῶν ὄν -.

Según Parménides, no podemos conocer lo que no es, pues es imposible, ni pronunciarlo. Platón acepta la visión de Par-
ménides sobre "lo totalmente inexistente". A lo totalmente
inexistente gnoseológicamente le corresponde la ausencia to-
tal de cualquier tipo de conocimiento - ἀγνοσία -.

b) Definición del εἶδωλον y el problema de los enuncia-
dos falsos.

Después de habernos despedido de la "no entidad", entra-

mos en la región intermedia entre la pura inexistencia y la plena realidad, es decir, en el mundo de los eidola. Aquí nos encontramos con dos problemas:

1) ¿Cómo es posible que algo puede tener algún tipo de existencia sin ser totalmente real? ¿Qué clase de existencia puede tener ese mundo de las "apariencias", al cual Parménides niega el "ser", pero que es reconocido por Platón como objeto de la opinión, siendo a su vez distinto del objeto del conocimiento-episteme?.

2) ¿Cómo pueden explicarse los enunciados y las opiniones falsas?.

A estas cuestiones Platón responde que:

1) Las cosas, que no son totalmente reales -eidola-, pueden tener una clase de existencia;

2) es posible pensar y decir lo que es falso.

c) Lo perfectamente real. ¿Qué significa real?

La siguiente sección del diálogo comienza con una revisión de los filósofos del período arcaico anterior a Sócrates, y de las cosas que ellos consideraron reales. Platón los divide en dos grupos:

1) Los filósofos físicos, que habían reconocido la existencia del mundo natural de las cosas materiales, y que son representantes de los que creyeron en más de "una cosa real" (pluralistas).

2) Parménides, que fue el único en negar el mundo fenoménico y en admitir sólo una cosa real:

"Pues no podrías conocer lo no-ente (es imposible) ni

expresarlo".⁹

Lo más relevante para nuestro ejercicio sobre el concepto de episteme es que nos fijemos en la crítica, que Platón hace en el Sofista, a la teoría de los "amigos de las Formas". ¿Quiénes son estos amigos de las Formas? Sucede que cualquier elemento de su doctrina puede ilustrarse con las obras anteriores de Platón. Los Dioses, en la batalla con los Gigantes -materialistas-, representan a todos los idealistas, a todos los creyentes en realidades inteligibles-invisibles.

Platón sabía que su propia teoría de las Formas era, con mucho, el producto más importante de la tradición idealista. La teoría de los amigos de las Formas es en gran parte la teoría formulada en el Fedón y criticada en el Parménides. En el Sofista, los amigos de las Formas son criticados porque:

1) Hacen una distinción entre devenir y ser, y hablan de ellos como separados. En el Fedón y en el Parménides el acento recae en la separación -χωρισμός- del mundo ideal, frente a la multiplicidad cambiante de los sentidos.

2) Los amigos de las Formas hablan de dos clases de relación que se contraponen: la relación con el devenir por medio del cuerpo y a través de los sentidos; con el ser, por medio del alma y a través de la reflexión. Esto sugiere una nítida distinción entre dos regiones de objetos: las Formas invisibles-inteligibles y los objetos visibles de los sentidos corporales. Todo esto podemos leerlo en el Fedón.¹⁰

También en la República 544 a, la clase inferior de conocimiento, la doxa, "conciérne al devenir" -περί γένεσιν-, la más alta, la episteme, al "ser" -περί οὐσίαν-.

3) Los amigos de las Formas consideran la inmutabilidad como la característica del Ser real, y la variabilidad como la característica del devenir. En el Fedón y en la República, se habla constantemente del mundo ideal con exclusión de cualquier cambio, y se considera que esa es la condición necesaria para la existencia del conocimiento-episteme.

En el Parménides,¹¹ la última crítica dirigida contra la teoría de las Formas era que, si las Formas existen "en sí mismas", en un mundo separado, se da el peligro de que puedan estar más allá del alcance del conocimiento-episteme que tienen nuestras almas aquí, "en nuestro mundo". Un Dios puede poseer conocimiento perfecto, pero, ¿nuestro conocimiento imperfecto puede alcanzar alguna vez a las Formas? El propio Parménides admite que sin las Formas no puede haber ni siquiera pensamiento. Así, pues, las Formas deben existir y ser cognoscibles. La crítica, llevada a cabo en el Sofista, se dirige a que la "separación" de las Formas ha sido muy tajante. El Extranjero comparte aquí esa impresión.

Los amigos de las Formas son, pues, extremistas, y, como los eléatas, quieren hacer inmutable a toda la realidad. Aunque hablan del conocimiento-episteme, como de la relación del alma con la realidad por medio de la reflexión, no pueden admitir, sin embargo, que esa relación sea análoga a la que se da entre el cuerpo y el devenir a través de los sentidos, por temor a que se piense en una posible "afección" de lo real, lo que entraría en contradicción con el carácter de inmutabilidad de la episteme.

Cuando el Extranjero insiste en que la inteligencia -νοῦς-, la vida y, por lo tanto, el cambio deben tener un lugar en "lo que es perfectamente real", no puede querer decir que lo que es perfectamente real deba estar vivo y sometido al cambio. Las Formas, consideradas como objetos de episteme, deben ser inmutables. Esto se afirma en diálogos posteriores,¹² y en la conclusión que aquí se expresa de que no puede haber inteligencia sin objetos inmutables. Por otro lado, nunca se presenta a las Formas como cosas vivientes y pensantes. Como lo demuestra la conclusión a que se llega, "lo que es perfectamente real" significa para el Extranjero todo el mundo del ser real. "Lo real" - τὸ ὄν - debe incluir "tanto todo lo que es inmutable, como lo que cambia".

El mundo del ser real, en realidad, no consiste sólo en Formas inmutables, como se sugería a menudo en sus diálogos de madurez, sino que debe contener también vida, alma, inteligencia, y el tipo de cambio que ellas implican.

Lo que puede confundir al lector es lo siguiente: la observación del Extranjero que sigue inmediatamente a la objeción a los idealistas de que, si el conocer es una acción, la realidad, al ser conocida, deberá recibir una acción, y, así, transformarse:

"Extranjero. Ya comprendo; pero al menos reconocerán que si conocer es hacer algo - τὸ γινώσκειν εἴη ἐστὶ ποιῆναι -, ser conocido será acontecerle - πάσχειν - algo a uno. Y el ser - τὴν οὐσίαν -, que según este razonamiento es conocido por el acto cognoscitivo, en cuanto es conocido, recibe al acontecerle tal cosa un movimiento - κίνησις -, lo cual de

cíamos que no era posible que aconteciera a lo que está en quietud - $\eta \epsilon \rho \iota \tau \acute{o} \acute{\eta} \rho \epsilon \mu \acute{o} \upsilon \nu$ -" (248 e) ¹³.

Parece, a primera vista, como si el Extranjero mismo pensara que lo que es conocido se transforma al ser conocido. La conclusión, que nosotros sacamos de la lectura del Sofista, excluye la idea de que la naturaleza o contenido de una Forma pueda ser alterada por el acto de conocimiento. Pero quizás sea útil ahora volver a examinar todo el razonamiento, atendiendo especialmente al problema del conocimiento-episteme.

En primer lugar, podemos afirmar que el análisis de la sensación-percepción del Teeteto coincide exactamente con la concepción idealista de la relación entre el devenir y los sentidos corporales. El "ser" de los cuerpos físicos, considerado mutable, ha sido reducido a "una suerte de proceso móvil del devenir". ¹⁴ Nuestra relación con ese proceso sensitivo es una "afección", que surge como resultado de alguna interrelación entre cosas que se encuentran, a saber, órganos sensibles y objetos exteriores. La concepción de la dynamis activa y pasiva es igual a la ofrecida por los materialistas, y los idealistas la aceptan aplicándola al devenir. Todo esto coincide perfectamente con la exposición desarrollada en el Teeteto.

En realidad, el Extranjero ha ofrecido a los materialistas la teoría del propio Platón acerca de la naturaleza de los cuerpos perceptibles-sensibles, que el materialista considera como reales, y, asimismo, la teoría de la relación que tenemos con ellos en la percepción-sensación. En lo que se refiere a este tipo de relación, que según nuestra interpretación no

puede llamarse con propiedad conocimiento, el materialista re formado, que acenta el ofrecimiento, integra el grupo de los amigos de las Formas, que ya sostienen esa teoría.

Por otra parte, el materialista fue llevado a aceptar la teoría de la dynamis, pues Platón demostró que su identificación original de lo real con lo tangible, no era lo suficientemente amplia como para intuir ciertas cosas incorpóreas, tales como la justicia, cuya realidad está, sin embargo, bien garantizada.

Pero, ¿qué responderán los amigos de las Formas a ese intento de convertir la potencia de actuar y de recibir una acción en la característica distintiva de esa realidad? Lo que los amigos de las Formas dicen es que la teoría de la dynamis se aplica solamente al devenir, y no al ser o realidad -οὐσία-.

El planteamiento del Extranjero es el siguiente:

"Concebís nuestra relación con los objetos físicos de esta manera. ¿No debeis reconocer una relación análoga entre el alma que conoce por reflexión y la realidad conocida?".

En la República 490 a, Sócrates dice que el verdadero amante del conocimiento-episteme lucha por la verdadera realidad y no puede quedarse en el mundo de las apariencias. Su pasión -ἔρως- no se verá mitigada, ni cesará hasta que no aprehenda el ser verdadero con la parte de su alma que está emparentada con él, por medio de la cual se aproxima a la realidad, engendra inteligencia y verdad, y adquiere conocimiento, vida verdadera y alimento. Sólo así dejará de afanarse.

Podemos interpretar de la siguiente manera el problema

que se plantea ahora a los idealistas: ¿esta unión del alma con la realidad es una metáfora? ¿De qué modo podemos superar esa tajante separación del alma pensante en nuestro mundo y el mundo inmutable de las Formas?.

Según Cornford,¹⁵ podemos tomar el razonamiento que sigue como una prueba de que, si bien Platón todavía sostenía que las Formas debían ser inmutables, ya se había dado cuenta de que no debía hablar de ellas como si las Formas fuesen toda la realidad. Vida, alma e inteligencia no existen sólo en nuestro mundo del devenir; deben ser, también, reales. El tipo de cambio que suponen debe tener una existencia real. Nuestras propias almas, si son inmortales y semejantes a las Formas, deben ser reales, aunque animen cuerpos en el tiempo y en el espacio.

La vida no sólo es movimiento en el espacio, sino también movimiento espiritual. En el Fedro, Platón ha definido el alma como lo que se mueve por sí mismo y es la fuente de todo otro movimiento; y esto mismo lo repetirá en las Leyes. Movimientos espirituales, pensamientos, deseos, sentimientos, son previos a todos los movimientos físicos y residen en el alma del universo y en nuestras propias almas.

Este es el movimiento que Platón pide a los idealistas que admitan en "lo que es perfectamente real". Así como el materialista reformado era llevado a abandonar el carácter de tangibilidad, y a admitir que lo real incluye cosas incorpóreas, del mismo modo el idealista reformado debe abandonar el carácter de inmutabilidad y admitir que lo real incluye el movimiento espiritual, como también las Formas inmu-

tables.

La pregunta acerca de si conocer y ser conocido no implica algo análogo a la relación física que se da en la sensación-percepción, parece quedar sin respuesta. En la batalla entre los Dioses y los Gigantes, Platón está entre los dos campos.

En el Sofista 248 a, el Extranjero se hacía eco de los amigos de las Formas:

"¿Y decidí que tenemos relación ¹⁶ con el devenir por medio del cuerpo a través de los sentidos, mientras que tenemos relación con el ser real por medio del alma a través de la reflexión?". La palabra que usa Platón, para expresar la idea de participación, de estar en contacto con, es *κοινωνεῖν*, como una palabra neutral que abarca todas las formas de conocimiento y de relación, ya que los términos usuales - *εἰδέναι*, *γινώσκειν*, *ἐπιστάσθαι* - son demasiado especializados y están asociados con el conocimiento, excluyendo a la percepción-sensación. *κοινωνεῖν* viene a significar algo así como "tener relaciones con", "participar"; se emplea esta palabra para indicar las relaciones comerciales y sociales, y también para las relaciones sexuales; esta metáfora era usada para el análisis de la sensación-percepción en el Teeteto. *κοινωνεῖν* es aquí un término gnoseológico propio del conocimiento, que incluye tanto a la sensación-percepción como a la episteme.

Platón, mirando hacia abajo, al mundo material, tal como lo conciben los atomistas, ve un caos desordenado de cuerpos atómicos, cada uno con su forma llena de ese sustrato sólido e impenetrable que los atomistas llaman "ser".

En su propia teoría de la materia, tal como está desarrollada en el Timeo, Platón pulveriza este presunto ser y lo reduce a un proceso móvil, al incansable cambio de potencias cualitativas.

Mirando a las Formas inteligibles incorpóreas, que él mismo había creado, ve un nuevo modelo de Formas, cada una con su carácter peculiar.

En la República, se comparaba la episteme con la visión, y se decía que sin luz el ojo no tiene la "potencia de ver", ni su objeto la "potencia de ser visto". La luz procedía de una fuente que está "más allá del ser", a saber, de la Idea de Bien.

En el Sofista, la palabra "participación" sugiere el tipo de vinculación que se da en el trato social, y no la acción sobre un objeto puramente pasivo, sino la acción que recibe una respuesta. Hay una inteligencia en el mundo, que responde a nuestra inteligencia, y de la que, como veremos en el Filebo, nuestra inteligencia forma parte. Cómo está esa inteligencia, vida y alma relacionada con las Formas, es un problema que sólo puede resolverse con el lenguaje figurativo del Timeo.

Lo que está en juego en el Sofista es el significado, uso y alcance del $\kappa\omicron\iota\nu\nu\nu\epsilon\iota\nu$ entre las Formas.

II.- La combinación de las Formas y el problema de los enunciados negativos.

La larga consideración de las Formas y de sus combinaciones tratará de clarificar las confusiones a que dan lugar los enunciados negativos que contienen la expresión "no es". Se nos presenta la falacia de que todo enunciado negativo niega la existencia de algo. Es necesario demostrar, pues, desde el punto de vista platónico, que un enunciado tal como "movimiento no es reposo" no niega la existencia ni del Reposo ni del Movimiento; tan sólo significa que el Movimiento es distinto del Reposo. Así, pues, todo lo que en el mundo es distinto del Reposo, puede ser descrito negativamente como "lo que no es Reposo", pero no por eso existe menos, y puede ser tan real como el Reposo.

De este modo, logramos encontrar un sentido en el que "lo que no es (esto o aquello)" existe o tiene ser. La conclusión que Platón sacará de aquí será el rechazo de los dos dogmas complementarios de Parménides: "lo que no es, no puede ser en ningún sentido", y "lo que es, no puede no ser en ningún sentido".

Este resultado no es todo lo que se da a entender en esta larga sección del diálogo dedicada a la combinación de las Formas. Nos encontramos también con una descripción del arte de la discusión dialéctica, de la ciencia del filósofo, que es quien puede poner de manifiesto cómo se combinan las For-

mas, mediante los métodos de reunión y división. Toda la sección está dedicada al mundo de las Formas, y a las relaciones que existen entre las mismas Formas, relaciones que están reflejadas en los enunciados verdaderos, que acerca de ellas podemos expresar.

En la trama del discurso filosófico, algunas Formas se mezclan o combinan con otras, y otras no. Esto quiere decir que algunos enunciados afirmativos y algunos enunciados negativos sobre las Formas son verdaderos, mientras que otros son falsos. La episteme del filósofo, sirviéndose de la dialéctica, será capaz de distinguir qué Formas pueden o no pueden combinar. Aquí está expresado el carácter intelectual, propio del saber que, del saber proposicional, que caracteriza a la episteme platónica. Pero, es que, además, se da el caso de que, para saber qué Formas combinan, es necesario un saber cómo, a saber, el conocimiento instrumental de la dialéctica.

La interpretación de la intervención del Extranjero en 253 b es decisiva para entender la descripción que sigue de la ciencia de la dialéctica o filosofía. Esto nos servirá para esclarecer el concepto de episteme en Platón, mediante el ejemplo de una episteme: la Dialéctica.

Descripción de la ciencia de la Dialéctica.

Para guiar el curso de la conversación filosófica, según el Sofista, es necesaria una ciencia, o bien, una técnica con su cuerpo de conocimientos. Esta ciencia es presentada aquí

como la ciencia del filósofo, ciencia de la correcta división de las estructuras de la realidad, de acuerdo con aquellas Formas o géneros, que son los significados, a que se hace referencia en el discurso filosófico. Este conocimiento de la dialéctica guiará el avance del discurso filosófico, del mismo modo que el conocimiento de la armonía, que tiene el músico, lo guía en la composición musical.

La ciencia de la Dialéctica producirá el conocimiento necesario para guiarnos hacia enunciados verdaderos afirmativos y negativos acerca de las Formas, en los cuales consistirá gran parte de la trama del discurso filosófico.

En primer lugar, hemos de aclarar que la dialéctica no es lo que conocemos ahora como "lógica formal". Platón no usa símbolos ni construye fórmulas proposicionales; los factores que reconoce son éstos:

- 1) La estructura inmutable de las Formas o Géneros.
- 2) Nuestros conocimientos sobre estos objetos, es decir, sobre las Formas y Géneros (los nombres comunes).
- 3) Los enunciados, expresiones verbales de pensamientos y juicios consistentes en nombres y verbos. Las Formas vienen a ser los significados de los nombres comunes y de los verbos.

La ciencia de la Dialéctica no estudia modelos formales simbólicos, a los cuales se conformarían nuestros enunciados; ni tampoco estudia los enunciados mismos. Ni siquiera estudia nuestros pensamientos o modos de razonar, separados de los objetos que pensamos o razonamos. Lo que estudia la ciencia de la dialéctica es la estructura del mundo real de las Formas.

Su técnica de reunión y división es el método por el cual se establecen reglas, que señalan el procedimiento correcto, que se debe seguir en las divisiones; no son leyes de inferencia ni leyes de pensamiento. Todos los enunciados que se van analizando son enunciados significativos reales sobre ciertos Géneros. Son, pues, enunciados verdaderos o falsos, y, si se rechazan, a primera vista, los del tipo "Movimiento es Reposo", no es porque sean formalmente incorrectos, sino porque, evidentemente, son falsos.

Cuando Aristóteles considera a los elementos constituyentes de las proposiciones como sujetos y predicados, hay involucrados allí supuestos metafísicos. Hay cosas -substancias- cuya naturaleza es tal que sus nombres sólo pueden ser sujetos -ὀνομαζέμενον-; otras -atributos- sólo pueden ser predicados. Las cosas más concretas del mundo son substancias individuales concretas, que tienen un ser esencial además de ese sustrato material que les impide ser otra cosa que sujetos, y una serie de atributos inherentes y dependientes. Los conceptos específicos no son substancias primarias, con una existencia independiente, sino abstracciones. El sujeto propio es la substancia real, que existe independientemente. Predicados son todas las cosas que se afirma que pertenecen a una substancia, incluyendo su especie, su género, sus cualidades, cantidad, etc.

Sin embargo, la ontología de Platón es fundamentalmente diferente. Los miembros individuales de una clase de cosas existentes en el tiempo y en el espacio no son cosas reales; son indefinidos en número e incognoscibles. Estos miembros in

dividuales no pueden formar parte de verdades cognoscibles; así pues, no son los sujetos de las verdades fundamentales de la ciencia-episteme.

El objetivo de la dialéctica es la definición de una especie indivisible. -una Forma- por el género y diferencias específicas. Lo que definimos no es "todos los hombres", sino la Forma única "Hombre". La ciencia-episteme platónica no tiene nada que decir acerca de "todos los hombres", ni de "algunos hombres", ni de "este hombre". Los únicos términos que contempla la ciencia platónica son las Formas.

Platón se está ocupando aquí tan sólo del modelo inmutable de las Formas, como objeto del conocimiento-episteme. En el Sofista 254 b- d, Platón selecciona tres de las más importantes Formas con el propósito de servir como ejemplificación de la ciencia de la Dialéctica: Existencia, Movimiento y Reposo.

El extranjero abandona ahora su digresión sobre la Dialéctica, con el fin de dar el siguiente paso en su argumentación.

EXISTENCIA, MOVIMIENTO, REPOSO, MISMIIDAD Y DIFERENCIA.

El propósito de esta sección, dedicada al tratamiento de la combinación - συνολική - de las Formas, es sacar a la luz los significados de "es" y "no es", que se deben tener en cuenta para la prueba de que "lo que no es", en cierto sentido, puede, sin embargo, existir.

La discusión se simplifica, porque se toman tres Formas, Existencia, Movimiento, Reposo, aislándolas de las restantes, y se considera qué enunciados verdaderos, afirmativos o negativos, pueden hacerse acerca de ellas, y qué significan esos enunciados.

El Extranjero introduce a continuación dos Formas nuevas, Mismidad y Diferencia, y muestra que ninguna de éstas puede identificarse ni con Existencia, ni con Reposo, ni con Movimiento.

Tenemos, pues, cinco Formas diferentes por completo e irreductibles, de las cuales algunas pueden combinarse y otras no.

Veamos, como ejemplo, los enunciados que formula el Extranjero sobre el Movimiento. La Forma Movimiento se mezcla con otras Formas en enunciados afirmativos verdaderos, o está separada de ellas en enunciados negativos verdaderos:

Movimiento no es (Reposo).

Movimiento es (es decir, existe).

Movimiento no es lo Mismo (Mismidad).

Movimiento es lo mismo (que sí mismo).

Movimiento no es Diferente (Diferencia).

Movimiento es diferente (de la Diferencia).

Hemos establecido así el primer punto contra el dogma de Parménides de que no hay posibilidad de que "lo que es" pueda

"no ser".

Hay también gran número de enunciados verdaderos que afirman que "lo que no es", en cierto sentido, "es". El Extranjero formula las conclusiones en el Sofista 258 c. Parménides nos prohibía afirmar "las cosas que no son, son", es decir, reconocía un solo sentido a "no es", a saber, el "no ser" es totalmente inexistente. Platón excluye este único sentido, y da un nuevo sentido a "no es", el cual nos permite afirmar que las cosas que no son (al ser diferentes de otras cosas), sin embargo, son (existen).

III.- Discurso falso y pensamiento falso.

Esta sección del diálogo explica cómo puede haber falsedad en el discurso y en el pensamiento. En el Teeteto, todos los intentos de explicación fracasaron, porque la discusión estaba deliberadamente confinada en un nivel del que se excluían las Formas.

Sin embargo, en el Sofista, cuando se reconoce que las Formas son los significados de los nombres comunes y que, por consiguiente, forman parte del significado de todos los enunciados, es posible dar a los enunciados falsos un significa

do, sin aludir a cosas no existentes o a hechos que ellos refieren.

El razonamiento del sofista era el siguiente: "decir la cosa que no es" sólo puede significar "decir nada", es decir, "hablar sin sentido". No se puede hablar de lo que no existe, pues no hay cosas no-existentes. Por consiguiente, todo discurso falso debe ser no-significativo.

Platón muestra que "lo que no es" no siempre significa, como suponía el sofista, "lo no existente"; también puede significar algo que es diferente de alguna otra cosa.

En segundo lugar, Platón afirma que todo discurso depende del "entretnejimiento conjunto -συμνησῆ-¹⁷ de las Formas". Todo enunciado debe contener al menos una Forma -uno de aquellos términos comunes que son necesarios a todo pensamiento o juicio sobre los objetos de la percepción directa-.

Todavía tenemos que descubrir cómo lo "falso" (un término estrictamente aplicable sólo al pensamiento y al discurso) está relacionado con "lo no existente" y "lo diferente". El pensamiento y el discurso falsos no son Formas platónicas, si no los pensamientos que existen en nuestras mentes y en los discursos que pronunciamos.

El Extranjero inicia la discusión señalando que todo enunciado es complejo. El enunciado más simple debe contener por lo menos un "nombre" y un "verbo". Mientras Aristóteles define la "palabra" como señal o signo de afección mental, Platón define la "palabra" como un signo vocal usado para significar el ser. Esto quiere decir que cada palabra significa algo. Se sigue de aquí que ningún elemento en un e-

nunciado falso puede carecer simplemente de significado.

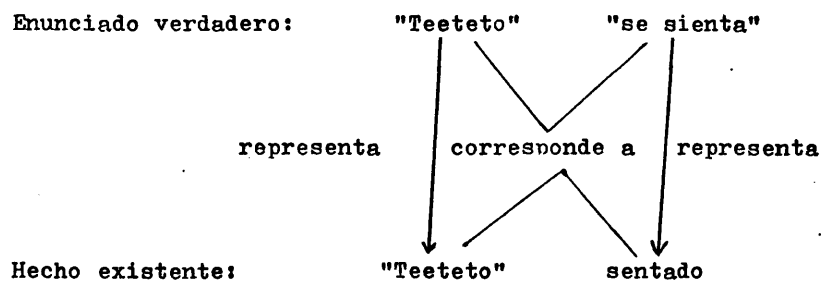
El hecho o acontecimiento a que el enunciado corresponde y representa como un todo, es también complejo, y está formado de elementos heterogéneos (agente y acción) que se integran en una estructura coherente.

De lo que ahora está seguro Platón es de que deben existir conceptos fijos -los significados de los nombres comunes-, los cuales mantienen ciertas relaciones estables entre ellos. Y la tarea del dialéctico consiste en investigar los límites e interrelaciones de los conceptos. Esta última idea ha sido sugerida por Ackrill en su polémico artículo sobre la $\sigma\upsilon\mu\lambda\omicron\kappa\eta\ \epsilon\acute{\iota}\delta\omega\iota$.¹⁸

Definición del enunciado verdadero.

"Teeteto se sienta" es un enunciado verdadero porque establece las cosas que son -o los hechos- tal como son. En el caso del enunciado verdadero tenemos:

- 1) La cosa sobre la que se hace el enunciado -una cosa existente, Teeteto.
 - 2) La acción a que se alude con el verbo "se sienta" - otra cosa existente.
 - 3) La totalidad del hecho existente: Teeteto sentado.
- Tendremos entonces el siguiente esquema:

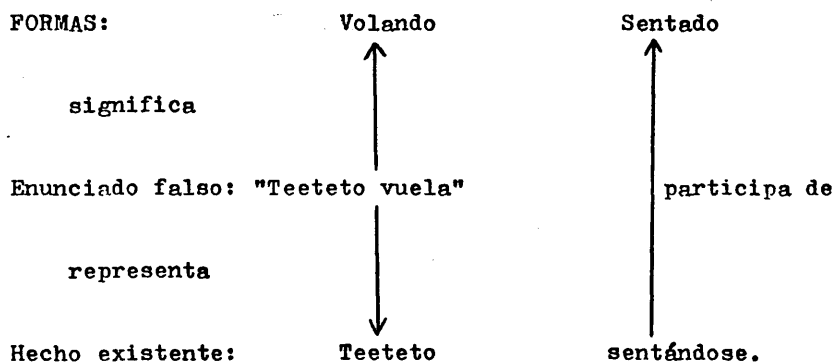


El enunciado como un todo es complejo y su estructura corresponde a la estructura del hecho. La verdad significa esa correspondencia. Pero, ¿cómo vamos a definir los enunciados falsos, siguiendo estos lineamientos?

Definición del enunciado falso.

El diagrama sobre el enunciado verdadero y su significado no está todavía completo. Hay otra cosa que debemos añadir, a saber, una Forma. La expresión "se sienta" tiene un doble significado: representa una parte del hecho existente, y significa una Forma: la Forma "sentado".

La introducción de las Formas proporciona un significado no sólo al enunciado verdadera sino también al enunciado falso, por ejemplo, "Teeteto vuela" sin tener que acudir a un hecho no existente o a la falsedad objetiva. El diagrama del enunciado falso será el siguiente:



El Extranjero destaca que el enunciado falso "Teeteto vuela" es un enunciado, no sobre "nada", sino sobre el Teeteto que exista aquí y ahora, y que es el sujeto del enunciado verdadero "Teeteto se sienta".

En el Teeteto 199 c, con el propósito de representarse cómo podía ocurrir el juicio falso, la perspectiva empirista se agrandó hasta alcanzar la noción de "intercambio de conocimientos particulares". Pero esta teoría se hizo pedazos,

porque, con los supuestos empiristas que estábamos trabajando, un "conocimiento particular" no podía ser más que un viejo recuerdo almacenado en la memoria. Ahora que el Sofista ha introducido las Formas en la explicación de los enunciados, un "conocimiento particular" puede significar una Forma que nosotros conocemos. Además ese conocimiento particular puede o no participar de una Forma, lo que hará que el enunciado sea o no verdadero. Entonces, las "cosas" que intercambiamos no son viejas imágenes de la memoria, sino objetos de pensamiento eternamente reales.

Al ser el juicio simplemente un enunciado no expresado, el juicio falso y el "parecer" falso son posibles (263 d).

El significado de $\delta\acute{o}\xi\alpha$ -juicio no debe confundirse con el uso que hace Platón de la palabra doxa-opinión, considerada esta última como una dynamis que tiene una clase de objetos diferentes de aquéllos del conocimiento - $\gamma\nu\omega\sigma\tau\acute{\iota}\kappa\acute{\iota}$ -. El juicio difiere del conocimiento-episteme en que puede ser verdadero o falso, y sus objetos pueden ser las Formas y sus relaciones, que la República clasificaba como objetos de conocimiento-episteme, y no de opinión-doxa.

El "parecer" - $\phi\rho\alpha\nu\tau\acute{o}\sigma\iota\varsigma$ - no es la imaginación -facultad que representa un objeto ausente o imaginario no percibido actualmente-; es una combinación entre percepción y juicio por medio de la cual, como describía el Teeteto, cuando veo una figura indistinta, correcta o incorrectamente, juzgo que

es alguien que conozco. "Me parece" que es así. El Extranjero sostiene que semejantes juicios falsos tienen un significado y pueden existir.

Conexión de estos resultados con la interrumpida división del hacer imágenes.

Anteriormente, al arte de hacer imágenes, característico del sofista, se dividió en el de hacer copias y en el de crear simulacros o apariencias. Entonces nos detuvimos debido a los problemas de la apariencia irreal y del enunciado falso; surgió la pregunta de, ¿cómo pueden semejantes cosas tener algún tipo de existencia? De allí en adelante, hemos visto las relaciones del enunciado falso con el conocimiento-episteme. El Extranjero señala ahora que es justo que reanudemos la división interrumpida.

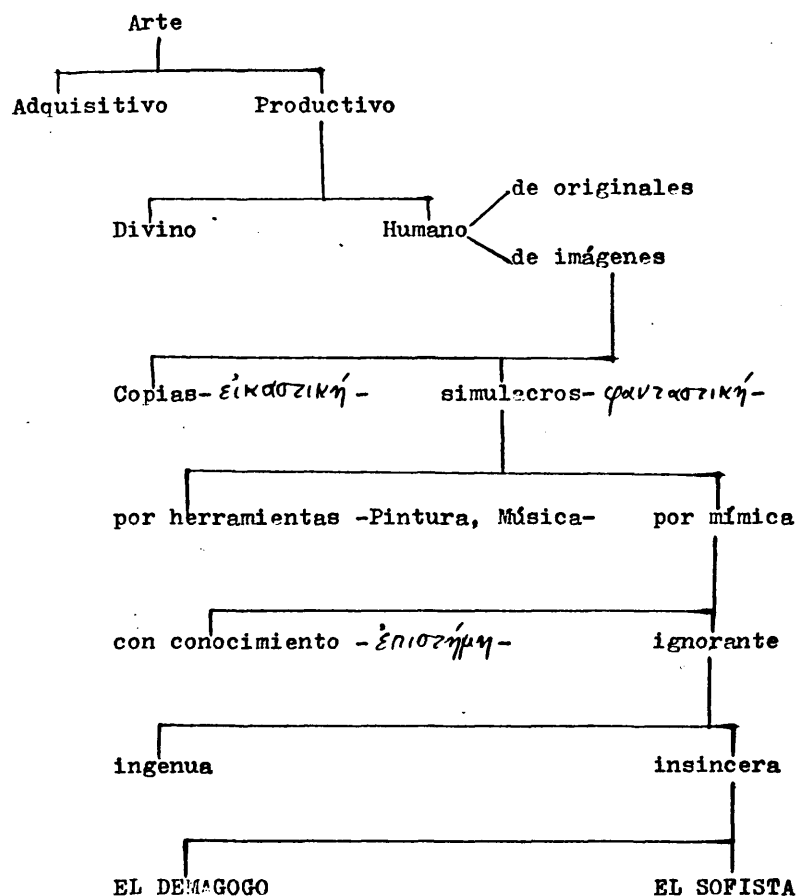
Burnet considera que Platón quiere decir que la explicación del "no ser" como "diferencia" ha resuelto el problema del eidolon.¹⁹ En su interpretación de Platón parece querer decir que éste, a partir del Sofista, ya no sostuvo que el mundo sensible es parcialmente irreal, como había dicho en la República, o algo menos real que el mundo inteligible. La irrealidad o falsedad del "parecer" residiría enteramente en nuestros pensamientos sobre el mundo, y no en los objetos mismos. Estos son irreales sólo si nosotros los tomamos por lo que no son.

Mas, si Platón afirmara que los objetos de la sensación-percepción son meramente diferentes de los objetos inteligibles, pero tan reales como ellos, ¿en qué nos basaríamos para negar que la sensación-percepción es conocimiento en el más amplio sentido? El Teeteto admitía que la aiscesis era infalible, pero negaba que fuera conocimiento porque le faltaba la otra característica de la episteme, a saber, sus objetos no son reales. Si ahora decimos que los objetos de la sensación-percepción son tan reales como las Formas, entonces la aiscesis tendría todo el derecho de ser considerada episteme. Mas esto no puede conciliarse con el Timeo.

A mi modo de ver, el problema del eidolon no está resuelto todavía en el Sofista. Tal vez Platón lo quiso reservar para otro diálogo, quizás el Filósofo, diálogo que nunca escribió.

VII división: el sofista como una especie de hacedor de imágenes.

El Extranjero parte del arte y deja de lado el mundo de la apariencia. Centra su división dentro del arte productivo, dejando aparte las ramas adquisitiva y separativa. Dentro del arte productivo, el arte del sofista es productor de imágenes, valiéndose de simulacros, por mímica, ignorante e insincero.



Las cinco primeras divisiones de la rama adquisitiva no nos proporcionaron los rasgos distintivos esenciales del sofista. La VI división nos daba la erística. La VII división nos define al sofista como carente de episteme, pues imagina

que es conocimiento-episteme lo que sólo es opinión (268 a).

El Sofista no sólo hace explícita la naturaleza "proposicional" del juicio, sino que también sostiene que los asertos -λόγῳ- son significativos en un sentido en que los nombres, por sí mismos, no lo son, pues los juicios no sólo nombran algo, sino que determinan -περσεί- algo (262 d). Esta significación de los juicios está basada en el hecho de que, en algún modo, combinan Formas. De aquí la necesidad de trazar las relaciones entre las Formas, si algún discernimiento -conocimiento profundo-episteme de las Formas se quiere conseguir. El nivel mínimo de discernimiento -insight- dentro del mundo de las Formas es el reconocimiento de ciertas relaciones entre las Formas, y de que este nivel de discernimiento marca el inicio de la realización de la Forma en el entendimiento. Así se llega al punto en que una Forma puede decirse que es poseída por la mente, y, al mismo tiempo, que el pensamiento está dirigido propiamente a las Formas en su nivel explícitamente conceptual. 20

Las descripciones del nuevo método de reunión y división, y su utilización en el Sofista, sugieren que lo fundamental en la práctica exitosa del método, para alcanzar episteme de las Formas, es el reconocimiento de las semejanzas y diferencias relevantes entre las Formas.

Este concepto de semejanza -ὁμοιότης- tiene un papel importante en la dialéctica de los últimos diálogos. Se usa no sólo en relación con los particulares sensibles, que tienen semejanzas derivadas en cuanto instancias de la misma Forma, sino también en conjunción con su concepto opuesto "de-semejanza"

- ἀνομοιότης - en relación con especies del mismo género. ²¹

Este concepto de "semejanza" aparece en el Político 285 b.

b) La episteme en el Político.

El conocimiento - ἐπιστήμη - del Político no es un conocimiento práctico, como la arquitectura y todas las artes manuales; es un conocimiento especulativo, análogo a la aritmética; esta división se puede aplicar al conjunto de los conocimientos - ἐπιστήμας -, dividiéndolo en dos especies - εἶδη -:

"Extranjero: divide - δικάρει -, pues, el conjunto de las ciencias de acuerdo con este principio, y a una de las partes dale el nombre de ciencia práctica - πρακτική - y a la otra el de ciencia teórica - θεωρητική -" (258 e).

Desde un principio se da por supuesto que la política es una de las epistemai o artes técnicas, y por esto se procede enseguida a la delimitación de su naturaleza por el método de división dicotómica. ²²

La palabra episteme es reemplazada en el Político, sin motivo aparente, por la palabra techne, ²³ prueba evidente del profundo enraizamiento común que estos dos conceptos te-

nían en Platón.

La división iniciada entre las ciencias se continúa en otras direcciones. Sócrates el Joven propone una división que es rechazada por el Extranjero. La "categoría" que se proponen dividir dicotómicamente es la de "seres animados"; Sócrates el Joven propone distinguir entre hombres y bestias. El Extranjero le responde que tal distinción no reproduce la división ideal-real, pues las dos mitades, que ella determina, no son iguales.

Para alcanzar las Formas - *εἶδη* - es necesario distinguir en partes - *μέρος* - proporcionales; así, en el ejemplo que nos ocupa, entre seres marinos y seres terrestres (262 a- 264 e).

Después de varias divisiones, por fin se llega a una definición de la política, que parece buena: la política es la ciencia de la cría (educación) colectiva de los hombres - *ἀνθρώπων κοινονομικήν ἐπιστήμην* - (267 b); desafortunadamente no se puede probar que esta sea también la única definición buena (268 b).

Será, pues, necesario retomar la discusión sobre una nueva base. Toda la primera parte del diálogo no es más que un intento formal de definir la política como un arte de pastorear o de cuidar hombres; el intento fracasará al no poderse delimitar claramente el objeto de la política, distinguiéndolo del de las otras artes, - medicina, comercio, gimnasia, etc. - cuya finalidad es también, en algún sentido, la de cuidar a los hombres (267 e, sgs.).

La recitación de un mito nos va a ayudar en la tarea de definir la política. El Extranjero cuenta que los hombres no ejercían ningún arte en la edad de oro. Platón nos presenta

esta edad como la edad de Cronos (hijo de Urano y padre de Zeus). Cuando Dios hace girar el mundo, éste da vueltas hacia el buen sentido, es decir, los seres van de la muerte a la vida; se produce un rejuvenecimiento; los viejos vuelven a ser jóvenes y se ven devueltos al esplendor de su existencia. En esta época, los hombres sólo tenían que abandonarse a vivir, pues "Dios en persona los alimentaba y gobernaba" (271 e). Cuando esta raza nacida de la tierra desapareció y volvió a estar en germen, el conductor del universo abandonó a éste, y a la edad de Cronos sucedió la de Zeus, que es la que conocemos, donde todo marcha en sentido inverso, esto es, de la juventud al envejecimiento. Es la época del sufrimiento; el hombre debe trabajar y dominar su naturaleza venida a menos. Mas los dioses tuvieron piedad de los mortales y les proporcionaron el fuego, las técnicas---artes y las simientes. ²⁴

Al producirse la decadencia del mundo, las artes se hicieron indispensables, pues era necesaria una compensación a las imperfecciones de este mundo; estas artes fueron enviadas por los dioses - $\pi\alpha\rho\alpha\ \Theta\epsilon\omega\upsilon\ \delta\omega\rho\alpha$ - (274 c).

Este mito nos va a permitir descubrir y corregir los dos errores que comportaba la discusión precedente:

1) El artesano, del cual dimos la definición, no era el político de la época actual (época de Zeus), sino del de la edad de oro, de una época perfecta; dicho en otras palabras, dimos la definición de un político-divino en lugar de la de un político-humano.

2) Nos olvidamos de indicar con precisión qué clase de

autoridad ejerce el político (274 e).

Es necesario, pues, que iniciemos de nuevo la conversación a partir del momento en que cometimos el primer error, cuando definimos la política como "el arte de criar rebaños" - ἀγελαγωγική -, y reemplacemos esta definición demasiado estrecha por esta otra: el arte de cuidar los rebaños - θειοκρατική -, definición que incluye tanto a la política humana, como a la divina, al designar al pastor humano y al divino.

Mas, si esta definición repara el primer error, al distinguir entre los políticos, humano y divino, no corrige el segundo, ya que no aísla a la política de sus actividades auxiliares.

Entonces interviene en el Político el arte de la medida - μετροτική τέχνη -. Este arte determina la extensión de los discursos, no por comparación con otros discursos más o menos largos, sino considerados en sí mismos; esto nos enseña a no temer los discursos largos, pues si su amplitud está en función de su importancia dialéctica, entonces jamás su duración será excesiva; el arte de la medida nos enseña a preferir la conveniencia interna, fundada sobre la significación profunda de su creatividad, a las reglas exteriores que pretenden fijar y a veces fijan la dimensión de los discursos o de cualquier otra creación del espíritu.

Esta arte de la medida, de la proporción, del "nada en demasía" de los griegos - μηδὲν ἄγαν - como tal, es necesario para todas las artes, que sin él perecerían.

Dicho esto, se puede, sin alargarse demasiado, definir la política con toda la precisión necesaria. Para este fin, Pla-

tón nos recuerda que no se trata del poder efectivo ejercido por el político, sino de su competencia abstracta - ἐπιστήμη-; poco importa que el político gobierne de hecho o no (292 e).

Tampoco se trata de saber si el político en cuestión observa o quebranta las leyes, pues es su arte lo que debemos de finir, y el arte es más poderoso que la ley; mientras que ésta es demasiado rígida para plegarse a las circunstancias diversas y cambiantes, el arte no está determinado más que por el conocimiento abstracto sobre el cual se funda, y en la práctica se muestra mucho más flexible que aquélla.

De este modo, el político-jefe que posee el arte de la política no debe temer enfrentarse a las leyes, pues el arte es para él la única ley. De hecho, el Estado sólo prospera cuando cuenta con hombres que anteponen el arte a la ley (297 a).

Evidentemente tal conocimiento no se encuentra en muchos hombres; puede ocurrir que un Estado no tenga a su cabeza el político perfecto dotado de un verdadero arte-episteme; en ese caso, las leyes son necesarias, tanto como las penas más severas para quienes las transgredan; la organización del Estado no reposa, entonces, sobre una episteme, sino sobre una opinión legal - δόξα κατὰ νόμους - (301 b).

De cuanto hemos dicho se sigue que dos males terribles pueden sobrevenir al Estado:

1) Cuando una τέχνη es asfisiada por las leyes, es decir, cuando la ley está por encima del arte, es la ruina de todas las artes (299 e).

2) Peor aún, cuando un ignorante recibe la posibilidad de violar las leyes establecidas, es decir, cuando la ignoran-

cia vence a la ley (300 a,b).

Las leyes son imitaciones de la verdad - μιμήματα τῆς ἀληθείας- (300 c); como tales deben estar sometidas a la verdad, pero deben ser más fuertes que la ignorancia. La multitud, que por definición no posee el arte, en cuanto multitud, debe guiarse por la ley, mientras que el hombre que posee un arte no se debe dejar dominar por la ley (300 c). He aquí, por qué, en todos los Estados en que el poder está en manos de una pluralidad de individuos -aristocracia, democracia-, las leyes son necesarias; en las monarquías, no son necesarias a no ser cuando el rey carece de ἐπιστήμη. Las leyes permiten al rey en cuestión imitar el verdadero conocimiento:

"Cuando un individuo manda conformándose a las leyes, imita al que posee episteme, y le llamamos rey, sin distinguir diferentes nombres entre el que reina por episteme y el que reina por opinión contenida en las leyes" (301 a,b).

Tradicionalmente las constituciones se dividían en monarquía, aristocracia y democracia, con las variantes de tiranía y oligarquía, según que fueran un gobierno de uno o de pocos o de muchos, por la violencia o la legalidad, por los ricos o por los pobres... Pero estos no son los elementos por los que haya que juzgar a una constitución, según el Político. "Se ha dicho desde el comienzo que la política es una ciencia - τῶν ἐπιστημῶν τινα -" (292 b), y el criterio para discernir las constituciones no es si gobiernan uno o muchos, si hay libertad o violencia, si mandan los ricos o los pobres... sino únicamente si se da o no la ciencia-episteme de gobernar:

"La cuestión que hay que estudiar necesariamente es la de

determinar en cuál de las constituciones se da la ciencia-episteme de gobernar a los hombres, que es la más difícil y la más grande de las que se puedan poseer; atendiendo a esta episteme es como podremos distinguir al rey capaz de los que pretenden presentarse como políticos y llegan a persuadir a muchos, cuando en realidad no tienen nada de ello" (292 d).

Es imposible que una ciencia tan difícil llegue a estar en posesión de una gran multitud; si así fuera, esta ciencia sería la más fácil de todas (293 a). Respecto a la política, lo único que hay que considerar es si "los que mandan poseen verdadera ciencia, o sólo aparentan poseerla" (293 c). Al mismo tiempo, Platón parece predicar abiertamente el totalitarismo:

"Con tal que se guíen por la ciencia de la justicia, para salvar la ciudad y hacerla lo mejor posible, no importa ni que maten a algunos, ni que purifiquen la ciudad con el destierro" (293 d).

Teóricamente el que tuviera auténtico y perfecto conocimiento-episteme del bien absoluto no estaría sujeto más que a este conocimiento: todo cuanto hiciera guiado por tal conocimiento, estaría necesariamente bien hecho. Ni siquiera la ley estaría por encima de ese conocimiento. El que tuviera episteme, al poseer ésta el carácter de infalible y segura, estaría por encima de las mismas leyes. La razón última de esto está en que "el que manda con episteme, haga lo que haga, no se equivocará" (279 a4).

Las leyes escritas vienen a ser como una imitación lo más adecuada posible de la constitución ideal, para uso de

los que no son capaces de tener auténtico conocimiento-episteme del bien (297 d). Lo mejor sería que el gobernante se rigiera sólo por la ciencia que debería poseer; pero esto no es posible en todos los Estados; de ahí que los códigos legales deban ser compuestos con la mayor perfección posible por aquellos que tienen ciencia-episteme. El verdadero político, que tiene verdadera ciencia, está por encima de las leyes; pero los hombres comunes y la masa han de obedecer a las leyes. Tenemos aquí claramente las dos caras del pensamiento platónico: la idealista y la realista, la teórica y la práctica. En el plano real Platón se decide por el constitucionalismo; en el plano ideal por el gobierno del rey poseedor de episteme. No se puede decir que Platón reniegue de su intelectualismo, pero se da perfecta cuenta de que no sirve para la inmediata aplicación a la vida cotidiana.

Ahora podemos separar el arte del político de las ocupaciones auxiliares; la diferencia es la siguiente: mientras que las otras artes se ocupan tan sólo de realizar el conocimiento o la actividad que les es propia, sin inquietarse por saber si es oportuno o, al contrario, está fuera de lugar, en ese momento, conocer o actuar, la política enseña en qué circunstancias es bueno y oportuno, en qué otras es malo e inoportuno, ejercer un arte; mientras que la estrategia, por ejemplo, sólo sabe conducir las guerras, la política enseña cuándo es bueno, y cuándo es malo llevarlas a cabo.

Por otro lado, la verdadera política es creadora de virtud: la virtud, en sí misma, está compuesta de diferentes par-

tes antagónicas, coraje, sabiduría, etc., las cuales, por sí mismas, podrían llevar al individuo a la violencia, o a la pereza, a querer dominar una sobre otra; la política las agrupa en un todo y realiza así la unidad de la virtud. De este modo, la virtud no es concebida por Platón como una episteme, ni como un arte, sino como el estado de un alma que la episteme suprema ha organizado.

c) Conclusiones.

La episteme, que no se trata de definir, sino simplemente de descubrir, no permanecerá esta vez inencontrable. Si el Teteto y el Parménides mantenían la discusión sobre la ciencia-episteme al nivel del pensamiento discursivo, al mismo tiempo estaban alejados de toda transcendencia y de toda intuición intelectual. En cambio, en el Sofista y en el Político, siendo una discusión dialéctica, ésta cabalga entre los dos mundos, el sensible y el inteligible, y, afirmando la posibilidad de un pasaje de uno al otro de estos mundos, restablece la validez

de la intuición en su dignidad de revelación suprema, que implica al mismo tiempo el saber por presencia del objeto conocido y el saber por evidencia en las proposiciones.

El método para alcanzar la episteme es la dialéctica, mas ésta tiene ahora otras ambiciones diversas de las que tenía en la República VII; después de conducir al filósofo al jardín de las Formas, va a hacer que descubra las realidades que están en ese dominio. Dicho de otra manera, el problema de las relaciones entre el mundo sensible y el inteligible pasa a segundo término, dejando el primero al de las relaciones entre las Formas mismas. Lo que ha cambiado respecto a los diálogos anteriores como el Ión, por ejemplo, es el método. El final de este diálogo era negativo: "la poesía no es un arte". La última palabra del Sofista es positiva: "La sofística es una imitación irónica por medio de la contradicción. La dialéctica del Ión es todavía ascendente hacia el ser, o las Ideas, y es al mismo tiempo una liberación filosófica.

La dialéctica del Sofista no se detiene ahí, sino que intenta conocer la estructura interna del mundo de las Formas. El razonamiento, cuya tarea era la de vencer las apariencias y subir hasta el conocimiento en sí -episteme- que emana de la Forma del Bien, se acerca ahora a cada Forma particular, de la cual emana igualmente un conocimiento particular o ciencia.

Pero, si la dialéctica se hace "clasificadora", esta clasificación no tiene lugar encerrándose en el mundo de las Formas y sin contacto con el mundo terrestre. Esto sería volver a las aporías del Parménides. Lo que define al Sofista y al Político es precisamente el continuo ir y venir de las Formas a la

realidad terrestre. La dialéctica progresa por la intuición; logrado el conocimiento de una Forma, la dialéctica vuelve a tierra y considera por un instante un conjunto de fenómenos, para lograr una nueva intuición. Platón evita, sin embargo, dedicarse demasiado al examen de los fenómenos; la intuición no resultaría, en ningún caso, de la observación minuciosa y, como dicen los "científicos", empírica de la naturaleza; esto lo hacen los físicos, los astrónomos, los naturalistas, los amantes de lo que se ve y se oye, que creen encontrar la verdad en la contemplación del mundo. El filósofo, sin embargo, que intenta acelerar el vuelo del espíritu, envolverá con un rápido golpe de vista un conjunto de objetos, y, cerrando los ojos, dejará trabajar a su inteligencia sobre lo que ha vislumbrado; pues es en el alma, y no en las cosas, donde se encuentra la episteme. Y precisamente es este dualismo del mundo de las Formas (intelectual) y del mundo terrestre lo que hace posible el conocimiento intuitivo, pues sólo en él puede darse la transcendencia.

Las soluciones a los problemas del mundo terrestre sólo son posibles metafísicamente. De nada serviría desgajar un concepto más o menos claro, si lo tratamos luego con el pensamiento discursivo, el cual sólo nos llevaría a una opinión recta. Sería necesario aún justificar esta opinión recta con el mundo supraterrrestre, el cual hace posible la ciencia intuitiva.

Es, pues, la intuición metafísica la que salvaguarda las artes. Ahora bien, ¿cuál es la naturaleza y el papel de esta intuición metafísica? Platón nos habla de la existencia de un arte de la medida - μετρητική τέχνη - que posee a la vez el

carácter relativo del conocimiento matemático y el carácter absoluto del conocimiento sensible. ²⁶

Este arte de la medida, que no es más que una Forma de intuición, es una percepción intelectual reservada a aquellos que, conocedores de las matemáticas y del conocimiento discursivo, han practicado largo tiempo la dialéctica y se han dedicado a la pura receptividad perceptiva de su alma. Este conocimiento perceptivo-intelectual no es otro que el conocimiento de las Formas. El juicio del poseedor de episteme no está basado en la comparación entre las instancias (ejemplos) de una Forma, sino en la percepción intelectual inmediata de las Formas.

El Político no se guiará por las leyes, que son convenciones humanas, sino por su intuición; de este modo su conducta podrá ser flexible, pues las leyes son incapaces de plegarse a las fluctuaciones de las realidades humanas.

Intentando asir el mundo de las Formas en su estructura interna, Platón está interesado en todas las Formas por igual. El resultado de esta nueva actitud será doble:"

1) Las ciencias inferiores no serán eliminadas en beneficio de las superiores. La sabiduría no consistirá sólo en adquirir la episteme suprema y en prepararse para la muerte, como en el Fedón, sino que, habiendo adquirido este conocimiento su premo,

2) el filósofo hará entrar en su vida todos los otros conocimientos. Todas las ciencias tienen su utilidad para la vida, cuya integridad se verá completada por la aportación de las otras ciencias, Mas todas estas ciencias particulares no

serán provechosas para la vida humana sin la intuición intelec
tual, o percepción del alma, que las hace posibles.

NOTAS

Capítulo sexto

1 Platón está interesado en el método de la división en varios diálogos anteriores como el Gorgias 454 e, y 464- 466; véase supra, p. 82. Hay un estudio de este método en J.M.E. Moravcsik, Plato's method of division, pgs. 158-180. Aunque Platón usa el método de la división en diálogos anteriores, no lo hace con la misma intención que el en Fedro, el Sofista, y el Político. Así, por ejemplo, en el Gorgias está clasificando diversas artes, pero no se ve claramente que la división se haga en géneros o en especies, es decir, el problema principal respecto al uso de este método es saber cuál era la intención de Platón al usarlo; también Aristóteles usa el método de división, pero la intención es mucho más clara, pues divide especies naturales. Sin embargo, Platón está interesado en clases de artes, clases de actividades humanas. Además, las "colecciones" no son hipótesis empíricas sino inducciones intuitivas;

Platón no observa grupos de plantas o de animales como hace Aristóteles. Esto muestra un interés divergente por la "división" en los dos filósofos. Ciertamente el problema es arduo y requiere ulteriores análisis. Moravcsik en la o.c., habla de tres modelos de división.

2 Cfr. Cornford, F., o.c., p. 159.

3 Cfr. supra, pgs. 265 y sgs., y pgs. 292-300.

4 Compárese esto con la descripción del sofista en el Protágoras, supra, p. 64; aquí el sofista comercia con μαθηματά y había que ser un entendido - ἐπιστήμων -, para no sufrir daños por causa de las enseñanzas del sofista.

5 Cfr. Menón 93 b, y Protágoras 319 e.

6 Este método de reunión y división aparece definido claramente por vez primera en el Fedro 249 b, y 275 d; véase supra, pgs. 249 y 250.

Cfr. S.M. Cohen, Plato's method of division, pgs. 181-191.

7 Quizás sería más exacto decir que la episteme puede ocuparse de las Formas, y no que deba ocuparse sólo de las Formas. Tener episteme de las Formas no está reñido con tener conocimiento de cosas físicas, por ejemplo, de que el libro está sobre la mesa. Hay que distinguir, pues, entre imágenes y αἴσθησις, estos últimos -los sensibles- pueden darnos un "conocimiento" directo, según la creencia griega de que las cosas físicas son tal como las percibimos por los sentidos (llevados por su objetivismo).

8 Cfr. supra, pgs. 197 y sgs.
Cfr. República V, 476 e, y sgs.

9 Cfr. G.S. Kirk y J.E. Raven, o.c., pgs. 377 y sgs.

10 Véase supra, p. 161 y sgs., donde se habla de usar sólo la διάνοια y no los sentidos, para dar caza a cada una de las realidades (65 d)

Cfr. Fedón 79 a.

- 11 Véase supra, p. 312 y sgs. Sobre la problemática del "no ser", Cfr. G.E.L. Owen, Plato on not-being, pgs. 223-265.
- 12 Cfr. Timeo 28 a, 52 a; también en el Filebo 59 a, se dice que el objeto de la episteme es el ser.
- 13 Véase el comentario de Cornford, o.c., p. 220.
- 14 Cfr. Teeteto 156 a, y sgs.
- 15 O.c., p. 225.
- 16 Ibidem, p. 219.
- 17 Cfr. el artículo de J.L. Ackrill, ΣΥΜΠΛΟΚΗ ΕΙΔΩΝ, p. 201 y sgs. ¿Qué significa combinación de las Formas? Ackrill piensa que Platón ha pasado lentamente de hablar acerca de Formas a hablar acerca de conceptos, ibidem, p. 207 y 208.
- 18 Cfr. Ackrill, o.c., p. 208. Sobre los significados y usos de "ser", véase Ackrill, Plato and the copula, pgs. 210-221.
- 19 Cfr. Greek philosophy, p. 286.
Cfr. Hintikka, Knowledge and its objects in Plato, p. 25, 26.
- 20 S. Rábade: "En Platón ya se presentan comienzos de tendencia a la conceptualización del εἶδος, con olvido de su inicial carácter intuitivo, pero los conceptos en Platón desde el punto de vista del contenido son conceptos-formas y conceptos de formas, bien de formas intensivas -las del cosmos noetós-, bien de formas sensibles derivadas -las del mundo sensible." Verdad, conocimiento y ser, pgs. 223 y 224.
Cfr. también Ackrill, o.c., p. 208.
- 21 Cfr. S. Rábade R., o.c., p. 19, para la noción de ὁμοίωσις.
Cfr. N. Gulley, o.c., pgs. 109 y 194 notas 4 y 5.
Cfr. Fedro, 249 b- 250 d, 261 e, 273 d- e; Sofista 253 d-e.
- 22 Cfr. J.M.E. Moravcsik, o.c., pgs. 158 sgs.

- 23 En 259 e la *γλωσσικὴ ἐπιστήμη* se convierte en *γλωσσικὴ τέχνη*.
- 24 Puede encontrarse una versión resumida de varios mitos platónicos en J. Brun, Platón y la academia, pgs. 33-46.
- 25 J. Vives, o.c., pgs. 253-267.
- 26 Véase supra, p. 72.
- 27 Cfr. República VIII, 523 b- 525 b. En este pasaje Sócrates opone las matemáticas, que tienen por objeto un conocimiento relativo -la grandeza sólo existe gracias a su contrario, la pequeñez, que a su vez debe a la grandeza su pequeñez-, al conocimiento sensible, que es absoluto -un objeto concreto, por ejemplo, un ojo, existe por sí mismo y no es lo contrario de nada.

Capítulo séptimo

ULTIMAS APORTACIONES AL CONCEPTO DE EPISTEME.

El Filebo, el Timeo, las Leyes y la Carta VII son obras muy interesantes y complejas que tratan diversos temas, y que, en contra de lo que opina White,¹ sí aportan alguna luz nueva sobre el concepto de episteme. Por ejemplo, se confirman los elementos -habilidad y conocimiento- de la episteme; se habla de las clases de episteme; se produce la rehabilitación

de la doxa y de las ciencias subalternas. Platón se vuelve, pues, más contemporizador y se hace más realista, al tiempo que reafirma el objeto de la episteme: el ser; su episteme, que ha pasado por el desarrollo en sus diversos aspectos, en cuanto saber cómo (o habilidad), saber que (proposicional), saber qué (saber cómo definir), vuelve al saber cómo (actuar en las Leyes). Pero el nivel más elevado de episteme sigue siendo la intuición racional de las Formas, o la aprehensión directa de la auténtica realidad, conocimiento que sólo el filósofo-dialéctico está en condiciones de alcanzar.

a) La episteme y el placer en el Filebo.

El problema que plantea este diálogo es el siguiente: ¿el bien se encuentra en el placer - ἡδονή - o en la inteligencia - νοῦς -, el conocimiento - ἐπιστήμη -, la comprensión - σύνεσις -, el arte - τέχνη -? (19 d) ².

Hacia el final del diálogo, después de una larga sección dedicada al estudio de la naturaleza del placer, Sócrates y Protarco hablan de la episteme. El conocimiento-episteme, como el placer, no es una realidad única: se fragmenta en un gran número de ciencias y artes particulares, que pueden clasificarse de la siguiente manera:

"En la enseñanza de la ciencia, una parte, imagino, tiene por objeto la producción - δημιουργικόν -, y la otra la forma-

ción de la juventud - παιδεία -, y la educación - τροφή - ³ (55 d).

Se examina el caso de la ciencia, a fin de que, cuando hayamos averiguado lo que en ella hay de más puro, podamos hacer la mezcla proporcionada con el placer. Se distingue, pues, entre ciencias que requieren medidas exactas, y ciencias que sólo se sirven de medidas aproximadas y aún conjeturables:

"Consideremos, en primer lugar, si no es verdad que las artes manuales - χειροτεχνικά - tienen una parte que posee más episteme y otra menos, y si no hay que mirar o considerar la una como muy pura y la otra como más impura" (55 d).

Una vez más, gracias a la divinidad, vemos confirmada nuestra tesis según la cual elementos contrapuestos y complementarios vienen a confluir en el concepto de episteme. Dos de estos elementos, como ya hemos repetido a lo largo de los seis capítulos anteriores, son:

1) Un elemento de habilidad, de saber cómo, expresado en las χειροτεχνία, o saberes manuales, que implican a su vez el elemento de

2) conocimiento, pues "si, por ejemplo, se separara de todas y cada una de las artes lo que ellas contienen de ciencia del número, de ciencia de la medida, de ciencia del peso, lo que de cada una de ellas nos quedaría sería prácticamente nada" (55 e).

Por encima de todas las ciencias, las puras y las impuras, ⁴ está la más pura de todas, la que más precisión (claridad) - σαφήνεια - tiene, la dialéctica:

"Sócrates.- Es evidente que cualquiera sabría a qué ciencia me refiero. El conocimiento - γνῶσις - del ser - περί τὸ

ὅτι -, de la realidad verdadera -καὶ τὸ ὅτι ὡς - y perpetuamente idéntica por naturaleza -καὶ τὸ κατὰ ταύτην αἰεὶ - es, en efecto, la que según mi opinión todos los espíritus un poco cultivados estiman con mucho las más verdadera -ἀληθεσ-
τάτη-" (58 a)).

Así pues, hay ciencias menos puras en lo que se refiere a la precisión de sus conocimientos, y la más pura de todas es la que tiene como objeto "el ser y lo que realmente existe desde siempre idéntico a sí mismo". Una vez más se afirma que es imposible tener un conocimiento firme y seguro de las cosas que no tienen firmeza alguna, sino que están en devenir (59 a sgs). La ciencia perfecta e inmutable sigue siendo aquella que tiene por objeto el ser perfecto e inmutable.

Pero "ni el camino hasta su propia casa" sería capaz de encontrar quien sólo poseyera conocimiento de las ideas en sí mismas" (62 b). Hay que dejar, pues, que entre la riada de todas las ciencias, de suerte que se mezcle la que es pura con la menos pura (62 c). Tal admisión de todas las ciencias y técnicas impuras y fundadas en la opinión (59 a), para formar el bien mixto del hombre, parece una negación del principio fundamental de la República, en la que sólo se admitía como válida la episteme del verdadero Bien. Protarco lo dice sin ambages:

"No veo qué mal puedan hacer esas otras ciencias, con tal que uno tenga las más elevadas" (62 d).

En la mezcla debería entrar también como primer componente la episteme ideal, de lo contrario, las solas ciencias impuras y falibles podrían engañarnos. La intuición intelectual

sirve de justificación a todos los otros conocimientos.

Admitidas, pues, tanto las ciencias perfectas como las menos perfectas en la mezcla que constituye el bien, se pregunta si habrá que admitir también toda suerte de placeres. La dificultad surge al considerar la cuestión desde el punto de vista de las ciencias con las que tales placeres tendrán que combinar (63 d).

El bien del hombre concreto resulta ser luego un compuesto en el que el placer es el elemento de suyo indeterminado que ha de ser limitado por una medida o proporción, la ciencia-episteme. Se admiten absolutamente todas las ciencias, incluida la música -aunque, evidentemente, con la debida subordinación entre ellas (62 d)-, pues la ciencia que actúa como límite no ha de ser limitada por nada. La ciencia es, pues, la causa del buen ser de la mezcla, al ser lo que tiene más parentesco con la verdad, la belleza y la proporción, características éstas de la buena mezcla.

He aquí, claramente expresado, el problema de las relaciones entre la episteme y la vida (62 c): el filósofo debe en primer lugar elevarse hasta la episteme suprema o percepción-intuición del Ser; cumplida esta tarea esencial, queda otra que, filosóficamente facultativa, es humanamente obligatoria: adquirir las ciencias inferiores, sin las cuales nuestra vida no sería una vida (plenamente humana).

La vuelta del filósofo a la Caverna en la República estaba impuesta a éste por una ley, contraria al verdadero interés contemplativo del filósofo. En el Filebo, el filósofo vuelve al seno de las apariencias de motu propio. El estudio de las a

pariencias, en cuanto seamos capaces de conocerlas como tales y no darles valor de verdad, no constituye una decadencia filosófica, sino la continuación y terminación de la tarea dialéctica.⁵

Es curiosa la manera como Platón mezcla argumentos de tipo cuasi-empírico -como el de que ni la episteme ni el placer son por sí mismo el bien del hombre, porque nadie apetecería vivir con uno solo de estos elementos y absolutamente privado del otro, o el de que hay que admitir las ciencias inferiores, porque con sólo la ciencia pura uno no sabría ni encontrar su propia casa- con argumentos más apriorísticos, como el de lo ilimitado y el límite, lo uno y lo múltiple, o la justa medida.

Con esta mezcla de realismo y de idealismo la concepción platónica de la episteme sin duda gana en riqueza, pero pierde en nitidez y simplicidad. Por otra parte, el modelo teleológico del artesano sigue estando latente en la concepción jerarquizada de las ciencias, cuya cima está ocupada por la episteme, entendida como la intuición pura de las ideas.

b) La episteme como actividad receptiva en el Timéo.

En este diálogo aparece reforzado un elemento importantísimo de la episteme, del cual ya hemos hablado: el paradigma

teleológico. Pero aparece un nuevo elemento, que no está en contra de nuestra tesis principal, sino que la completa. Nos referimos al factor material.⁶ Un artesano, para hacer un objeto, no basta con que conozca el fin o modelo, tiene que conocer además el material con que trabaja, lo mismo que el demiurgo hacedor del mundo debe conocer los modelos-ideas con que debe trabajar. Este nuevo elemento tan sólo viene a completar la relación que hemos sugerido en Platón entre el conocer qué y el conocer cómo; el conocer qué son las cosas, la percepción de esencias inmutables, significa la capacidad para encontrarlas y reconocerlas, es decir, la habilidad que da la familiarización por conocimiento directo de las ideas y de la combinación entre ellas, que posee el dialéctico.

Sabemos, gracias al libro VI de la República, que el alma humana, naturalmente apta para recibir el conocimiento, a veces está impedida para conocer a causa de la mala orientación: su mirada está mal orientada; el filósofo es aquel que consigue "volver su alma" de cara al Ser; de esta conversión nace la episteme, que no es sino la huella de la Verdad en el alma.

La actividad del alma no es, pues, más que una pura receptividad; carece de actividad creadora; pero tiene una actividad receptiva, que Platón intentará describir en el Tineo.

Entre las diferentes clases de almas, hay dos que el Demiurgo ha creado; estas son: el alma del mundo y alma humana encerrada en el cráneo; pues bien, estas dos almas son idénticas: ambas comportan dos círculos de rotación particulares y bien definidos: el círculo de lo Mismo y el círculo de lo Otro; además ambas son inmortales y están destinadas a recibir la e-

pisteme suprema; la única diferencia que las separa, y que coloca en grave inferioridad al alma humana, está en que ésta, bajo la influencia del cuerpo en que habita, puede alterarse en la rotación de sus círculos; mas es precisamente a estos círculos a los que el alma debe el conocimiento; de aquí se sigue que el conocimiento del alma humana puede estar sujeto a eclipses, a deformaciones, incluso a una anulación total, mientras que el alma del mundo tiene un conocimiento siempre entero y perfecto. Pero en el hombre, que ha sido capaz de dominar su cuerpo, no hay razón para que el alma, libre y reglada, difiera en nada del alma del mundo.

El alma del mundo, lo mismo que el alma humana libre, entra en contacto, en el curso de sus revoluciones, con diversos objetos; dos casos pueden presentarse, según el objeto en cuestión sea sensible o inteligible; en el primer caso, es el círculo de lo Otro el que interviene dando lugar a las opiniones sólidas y verdaderas - $\beta\epsilon\beta\alpha\iota\omicron\iota$ καὶ ἀληθεῖς - en el alma; en el segundo caso, la revelación viene del círculo de la Misma; se constituye así el verdadero conocimiento-episteme e intelección-comprensión - $\rho\omicron\upsilon\varsigma$ -. Y, en cuanto a qué es aquello en que nacen estas dos clases de seres (conocimientos), quien quiera afirmara que es otra cosa distinta del alma, podría decirlo todo menos la verdad (37 b,c).

A pesar de que se habla de dos almas, la episteme es una. Estamos lejos de la intransigencia del Parménides, que obligaba a Sócrates a reconocer la existencia de dos $\epsilon\pi\iota\sigma\tau\eta\mu\epsilon\iota$. La opinión también es percibida por ambas almas, la del mundo y la de los hombres. Esto quiere decir que la opinión y la epis-

teme pueden coexistir en el alma (del filósofo). Entonces, ¿qué es la opinión? No es, como los primeros diálogos podían hacernos creer, el conocimiento imperfecto de un objeto, es decir, la (opinión) que Homero y Temístocles tenían de la justicia, sino el conocimiento de un objeto imperfecto, conocimiento que en cuanto tal es tan perfecto como puede serlo la opinión.

De estas dos clases de opiniones, el filósofo deberá evidentemente eliminar las primeras y adquirir las segundas; deberá alejar los conocimientos imperfectos transmitidos por la educación tradicional y reemplazarlos por conocimientos perfectos, o epistemai; precisamente en esto consiste su ascensión metafísica; pero esta primera tarea, como ya hemos dicho antes, viene seguida por otra: el filósofo debe alargar su campo de conocimientos, y, sin distinción de objetos, adquirirá no sólo las ciencias inferiores, como se decía en el Filebo, sino incluso las opiniones; estas opiniones son en su género conocimientos perfectos, pues tienen por objeto realidades cambiantes, incapaces de producir algo más que opiniones; la imperfección está, pues, en el objeto y no en el alma. El alma convertirá las verdades sensibles en opiniones y las verdades inteligibles en ciencias. El alma no eliminará las verdades inferiores en provecho de las superiores; acogerá toda verdad y esta imparcialidad se la deberá precisamente a la episteme suprema o conocimiento intuitivo. Así pues, sólo conocerá las realidades inferiores quien posea también el conocimiento supremo-episteme.

En el Timeo 51 d- 52 a, hay un pasaje importante en que

la episteme va ligada a la comprensión, y de aquí . . . que aquélla haya de conseguirse por medio de la enseñanza, mientras que la creencia se puede inducir por medio de la persuasión, el entrenamiento, etc. Ya hemos comentado este punto al hablar del Teeteto 200 d- 201 c. ⁷ Mi confianza en una simple opinión no tiene fundamento racional. La enseñanza que consiste en "transmitir" opiniones, tanto verdaderas como falsas, no debe confundirse con la episteme, pues una vez que ésta es alcanzada no puede ser afectada por la persuasión. En este pasaje del Timeo, la existencia de las Formas se infiere de la distinción entre el conocimiento racional -νοῦς- y la opinión verdadera. El conocimiento-episteme es producto de la enseñanza, la cual implica una explicación verdadera de su fundamento -ἀΐτις- αὐτῶν λογισμῶν-, y es además incommovible por la persuasión.

Aquí Timeo está haciendo uso de las Formas en sus descripciones de la naturaleza y se detiene brevemente a justificarlo. Algunos, dice, sostienen que sólo los particulares son realidades, diciendo que los universales, de los cuales decimos que son instancias, son sólo "expresiones que usamos" -λόγοι-. La respuesta resumida a esto es que, si el νοῦς o comprensión inteligente no es lo mismo que la creencia correcta, entonces debe haber algo que puede ser captado por la mente, aunque no por los sentidos, que sea su objeto propio.

La comprensión inteligente es, pues, un estado de la mente distinto de la creencia; es además infrecuente y sólo surge por medio de la enseñanza; implica también una explicación precisa -ἀκλόγητος λόγος- y no se ve conmovida ni cambiada por la persuasión.

Por el contrario, la opinión-creencia verdadera es algo que se da en todos los hombres, no es racional, es inculcada, y por lo tanto puede ser destruida por la persuasión. De aquí, que la comprensión y la creencia sean distintas, y por consiguiente, que existan universales autoconsistentes como objeto de la comprensión, y particulares sensibles como objeto de la creencia.

Si podemos identificar aquí *VOÛS* con *ἐπιστήμη*, estamos en condiciones de afirmar que la episteme se da en un nivel racional, mientras que la creencia se da al nivel de la percepción sensorial, donde está presente también la emoción. Así pues, la episteme está conectada con la comprensión (intuitiva) en el Timeo.

Según cuanto acabamos de decir, parece deducirse que no podemos tener episteme del mundo físico, ya que el conocimiento está confinado en la esfera de las cosas que no cambian, de la cual están excluidos los hechos referentes al mundo empírico. Hay que hacer notar que el Timeo parece argumentar que las cosas físicas no pueden ser conocidas porque entran y salen de la existencia. Por otro lado, en este diálogo se identifican tres clases de objetos:

- a) los que pueden ser entendidos,
- b) los que no cambian, y
- c) los que no pueden ser captados por los sentidos.

El hecho de que se dé el cambio en el mundo físico no lo hace indescriptible, como se dice en el Teeteto, pero sí incognoscible. Ahora bien, ¿qué quiere decir que el mundo físico es incognoscible?. Según Crombie, hay tres ideas tentado-

ras para explicar esto.⁸ Pero lo que a nosotros nos interesa es que aquello de lo que se puede tener episteme Timeo lo describe como "algo que siempre es, y por lo tanto puede ser conocido". Timeo introduce la distinción entre episteme y creencia precisamente para explicar por qué su descripción de la naturaleza física debe ser y es conjetural. Por consiguiente, los hechos acerca de la naturaleza son exactamente aquello que sólo podemos creer. En cambio, podemos tener episteme de las necesidades racionales que deben haber determinado la actividad creadora del Demiurgo.

c) La episteme está sobreentendida en las Leyes.

El verdadero conocimiento es también necesario a quien quiera estudiar las leyes, aunque éstas no sean sino imitaciones basadas en la experiencia y desprovistas de verdad firme y estable. En su última y gran obra legislativa, las Leyes, no hacen ninguna afirmación que no sobreentienda el verdadero conocimiento - ἐπιστήμη -. Ciertamente el diálogo se sitúa en un plano terrestre, en el plano de las reglas y los códigos,

plano inferior al arte y al conocimiento individuales; las leyes son útiles sólo a aquellos que carecen de episteme. No obstante, los mejores legisladores son los filósofos.

Al comienzo del diálogo, el Ateniense vuelve sobre el problema de la virtud y declara que debemos considerarla, no en sus partes, sino en su totalidad, a fin de poder a continuación dividirla en géneros - εἶδη -.

A la virtud, o armonía del alma se opone una discordancia, que no es otra cosa que la ignorancia y que se manifiesta cuando el alma está en desacuerdo con el verdadero conocimiento:

"Cuando el alma entra en conflicto con los conocimientos - ἐπιστήμαι -, las opiniones - δόξαι - o la razón - λόγοι -, que son naturalmente los elementos que la deben gobernar, llamo a este estado inconsciencia-ignorancia - ἀμαθία -" (689 b).

Debemos subrayar aquí que Platón coloca al mismo nivel ἐπιστήμη y δόξα, como lo hizo en el Político 301 b. Esto se explica porque sobre el terreno práctico, como claramente nos lo mostró el Menón, la opinión recta y la ciencia son idénticas. ⁹

A la cabeza de su Estado, Platón coloca al joven tirano - τύραννος νέος -; éste, cosa extraña, no posee el verdadero conocimiento, sino sólo la virtud - ἀρετή - y la sabiduría moral - σωφροσύνη -; esta última no es una sabiduría intelectual - φρόνησις -, sino una sabiduría común - δημωδής -, presentada como un don natural (710 a). Pero al lado de este joven tirano, en quien se encarna el poder ejecutivo, se encuentra el legislador. Éste sí posee episteme, pues tiene un conocimiento de causa.

En cuanto a la educación, hay que distinguir entre la del cuerpo, cuyo instrumento es la gimnasia, y la del alma, que recurre a la música; a ésta se añade una educación reservada a la élite, que comporta la enseñanza del cálculo, de la geometría y de la astronomía. Estos últimos conocimientos - $\mu\epsilon\theta\eta$ -~~idia~~ son tales que ni Dios mismo puede oponerse a ellos (818 b).

En cuanto a las leyes, son consideradas como un mal necesario; el conocimiento que podría hacerlas inútiles, desgraciadamente es muy raro encontrarlo; pero allí donde existe la episteme, afirma una vez más Platón, las leyes carecen de fuerza (875 c).

La larga exposición de las Leyes se mantiene sobre el plano terrestre de la legislación; pero esto no quiere decir que su autor haya dejado de creer en las verdades del mundo ideal; al contrario, el final del Teeteto le había convencido de que es imposible llegar al verdadero conocimiento. Más recientemente aún, el Filebo le ha permitido añadir que este elemento de intuición (episteme) sirve de justificación a todos los otros conocimientos; las Leyes son, pues, lo mismo que el Timeo y el Filebo, un diálogo metafísico, aunque su objeto sea terrestre y el punto de vista de Platón netamente realista, a la vez que jerarquizante. Así, el arte y la divinidad, lejos de oponerse, aparecen reunidos, estando ambos sometidos, tanto los dioses como las artes, a la episteme.

Ahora bien, estos dioses de que habla Platón, aunque reciben los mismos nombres que los dioses tradicionales: Hefesto, Apolo, Atenea, no son los mismos dioses completamente, pues

su poder está limitado estrechamente, y reglado por la episteme; son esclavos de la Justicia y no se conmueven por los sacrificios, ni las plegarias.

No obstante, Platón no permite que nadie atente contra su dignidad; por ejemplo, los sofistas, para quienes los dioses no eran sino creaciones ficticias del arte, y el arte a su vez creación del hombre, producto éste de la naturaleza y el azar, son duramente criticados por Platón, ya que según él sucede al contrario: la naturaleza y los hombres son obra del arte y de los dioses. Para Platón, el arte, enteramente humano en sus realizaciones prácticas, es divino, pues se funda en la episteme, la cual está por encima incluso de los dioses. El artesano honrado es en las Leyes aquel que refiere constantemente su arte al verdadero conocimiento del que depende, ya sea que posea este conocimiento -caso del filósofo-, ya sea que, al obedecer las leyes, permita que la episteme del legislador reemplace su propia carencia.

La virtud no es, como el conocimiento filosófico, el privilegio de una élite; todos tienen el medio y el deber de conseguirla; pero sólo en el filósofo, que posee la justificación de sus actos, es consciente. Las leyes cumplen la función de encadenar la opinión recta en cuanto que la fijan. ¹⁰

Así Platón consigue extender sobre todo el Estado el imperio de un conocimiento estrictamente individual; al mismo tiempo, se produce inevitablemente un divorcio entre el filósofo contemplativo y el artesano activo, incapaz éste de tener episteme, e incapaz de acción aquél. Este divorcio lo resuelve Platón con un desdoblamiento de poderes: ejecutivo y legislativo.

A esto se puede objetar que, como Platón mismo observa, el legislador es útil al Estado gracias a la buena voluntad del tirano, pero el carácter de éste depende del azar.

Intentando asegurar la felicidad del mayor número de hombres, Platón se encuentra llevado en las Leyes a dar su importancia a un conjunto de nociones subalternas que había combatido antes, en nombre de las Formas superiores; mas hay que observar que lo que Platón combatía en los primeros diálogos, no era la sabiduría o la virtud en sí, sino la idea que nos hacemos de ellas.

Si en la República Platón fundamentaba su modelo utópico del Estado en la episteme, en las Leyes lo fundamenta en las opiniones rectas, sometidas a la filosofía. Ciertamente su punto de vista ha cambiado. Ahora ya no es un grupo de jóvenes ricos y cultos el que se interesa por la filosofía-episteme, sino toda una multitud trabajadora que, aunque no pueda intuir las Formas, puede, sometién dose y cumpliendo las leyes hechas por los filósofos, volverse participativamente filósofa. Las leyes serán, pues, el punto de conciliación entre su idealismo y su realismo, al hacer solidarios al filósofo y la turba-
multa no iniciada. No se nos oculta, no obstante, la dificultad de comprender una obra tan vasta y compleja como las Leyes, que, sin olvidar la teoría de las Formas, pretende dar cuenta y solución al mundo terrestre.

a) Los elementos que permiten adquirir la episteme en la Carta VII.

"En todos los seres hay que distinguir tres elementos, que son los que permiten adquirir la ciencia -ἐπιστήμη- de es tos mismos seres: ella misma, la episteme, es un cuarto elemen to; en quinto lugar hay que poner el objeto -ὁ δὲ γινωσκόν-; verdaderamente conocible y real. El primer elemento es el nom- bre -ὄνομα -; el segundo es la definición -λόγος -; el terce ro es la imagen -εἶδωλον -; el cuarto, la ciencia -ἐπιστήμη-" (342 a- b).

A continuación pone Platón el ejemplo del círculo: "círcu lo" es la expresión de la cosa; la definición: "aquellos cuyos extremos equidistan perfectamente del centro", está compuesta de nombres y verbos. En tercer lugar está el dibujo del círcu lo que es perecedero. En cuarto lugar está:

"la episteme, la inteligencia, la opinión verdadera, rela tiva a todos estos objetos;... estas cosas residen en las al- mas" (342 c).

Esto puede significar, creo yo, que si un hombre conoce la palabra "círculo", puede dar la definición de aquello a que se refiere, y puede reconocer ejemplos, se puede decir que po- see conocimiento-episteme, comprensión, u opinión recta. Pero queda un quinto elemento, que es el objeto conocible, y por lo tanto sólo tiene episteme en cierto sentido, pues a continua- ción dice Platón que sin estas cuatro condiciones -conocimien-

to en el cuarto sentido y sus tres componenetas- no podemos al canzar verdadera episteme de la realidad, e incluso con ellas no necesariamente logramos episteme superior. Lo que estas cuatro condiciones nos dan es respuesta a la pregunta: "¿Qué clase de cosa - τὸ νοῖόν τι - es X?"; mientras que la pregunta por la episteme (en el sentido superior) es: "¿Qué es - τὸ δ᾽ ἐστίν τι - (esencia) X?" (343 c,1).

Así pues, conocer la palabra, ser capaz de definir correctamente una cosa, y de reconocer ejemplos de ella es tener lo que Crombie llama "conocimiento en sentido inferior". ¹² Ahora bien, este "conocimiento inferior" es una condición necesaria, aunque no suficiente de la episteme.

Las razones que Platón aduce para afirmar esto son las siguientes: 1) a las palabras les falta fijeza; 2) los ejemplos físicos están siempre "llenos de naturaleza contraria" -por ejemplo, las cosas redondas "tocan la recta en todos los puntos" (343 a7)-; 3) las definiciones, al estar construidas por palabras, no pueden darnos episteme.

Sin embargo, Platón nos dice que las definiciones carezcan completamente de utilidad para la episteme. De hecho presenta la definición del "círculo" y sugiere que las discusiones en que figuran definiciones, están cooperando para conseguir episteme de Formas (343 c).

La idea debe ser que, mientras que no hay garantía de que dando una definición se llegue al conocimiento, sin embargo, ayuda a ello. Pero el descubrimiento actual del conocimiento-episteme-intuición de Formas está descrito como una suerte de iluminación, ¹³ como si una luz se encendiera de pronto (341 c,

344 b).

Las palabras, las ejemplificaciones y las definiciones no pueden comunicar el conocimiento verdaderamente cognoscible y real - ὁ δὲ γνωστόν τε καὶ ἀληθὺς ἔστιν ὅν -; sólo mediante un laborioso proceso de hacer al discípulo repasar las palabras, las definiciones y las ejemplificaciones una y otra vez se puede lograr la episteme, y, entonces, sólo en el caso de un hombre que tenga afinidad con el tema. La episteme sólo se puede alcanzar mediante un largo proceso de reunir palabras, definiciones y ejemplos.

Este "reunir" ha de estar acompañado por la práctica de la refutación dialéctica mediante preguntas y respuestas bien llevadas. El final de todos este largo y laborioso proceso es la súbita iluminación de la sabiduría y el entendimiento. Pero, no obstante esta iluminación, la verdad sigue siendo inefable.

El modelo de conocimiento sobre el que parece estar asentada esta súbita iluminación puede ser el de la familiarización directa. Ahora bien, a esta familiarización directa, en filosofía, sólo se llega a través del largo proceso del conocimiento proposicional, del conocer que, del conocer qué - τί - . Se completa así, una vez más, la doble dimensión del concepto de episteme en Platón. La episteme no puede quedar reducida al modelo S conoce P, sino que incluye el S conoce que P, pero elevado a su forma metafísica: S conoce qué es P. Queda por resolver el modelo S conoce que A es B. Todos estos aspectos intelectuales, junto con la captación afectiva, y el nivel de habilidad, configuran y representan el amplio espectro del concep-

to de episteme, en su versión de intuición por presencia y por evidencia. Podemos concebir que esto es lo que Platón pensó de la episteme en la Carta VII.

NOTAS

Capítulo séptimo

- 1 White, o.c., p. 199.
- 2 Puede leerse un buen resumen de la argumentación que sigue a esta pregunta en J. Vives, o.c., pgs. 272-276.
- 3 He preferido el orden de la traducción francesa, aunque no se ajuste fácilmente al lenguaje ordinario. F. de P. Samaranch traduce παιδεία por educación de la juventud, y τροφή por formación; Cfr. Platón, Obras completas, p. 1254. Conceptos tan importantes como el de mezcla -κρῆσις-, uno y múltiple, son seriamente discutidos en el diálogo. Asimismo, Platón continúa con sus divisiones en géneros y especies (13 c- d). El Sócrates del Filebo confiesa que "mostrar el camino no ofrece dificultad alguna, pero usarlo es de lo más difícil" (16 c).
- 4 Las artes puras son: el arte de contar, de medir y de pensar. Las artes menos puras son: la música -la menos pura de todas-, la medicina, la agricultura, la navegación, el arte militar, la arquitectura. Todas estas no se fundan sobre el conocimiento, sino sobre la experiencia -ἐμπειρία- la rutina, la conjetura.

Cfr. R. Schaerer, o.c., p. 172.

5 Las dificultades lógicas que entraña esta nueva posición de Platón son otra cuestión, que no podemos debatir en este lugar.

6 J. Hintikka: "What we have here is another ingredient of the craftsman paradigm rather than a rejection of the paradigm" o.c., p. 48.

Para realizar una forma, por ejemplo, X, no es suficiente conocer esa forma, aunque este conocimiento es claramente el más importante requisito de realización. Lo que se necesita es el conocimiento del material en que X va a ser realizado.

7 Cfr. supra, p. 276 y 277.

Cfr. Crombie, o.c., tomo II, p. 42.

8 Cfr. Crombie, ibidem, p. 45. La primera idea es que el Timeo no pretende decirnos que no podemos conocer hechos acerca de las cosas físicas. La segunda es que lo más que podemos sacar del mundo sensible es un conocimiento de los patrones a los cuales se conforma la experiencia sensorial, es decir, la doxa. La tercera sugerencia es que el Timeo es más un tratado de cosmología que de filosofía, por lo cual trata estas cuestiones bastante sumariamente y esto puede llevar a confusiones. Un tratamiento amplio de las relaciones entre el conocimiento y la creencia en el Timeo puede verse en Gulley, o.c., pgs. 139-147. Por otra parte, es muy interesante el estudio de los sentidos que Platón hace en el Timeo 45 a- 68 c.

9 Véase más arriba, p. 93 y sgs.

10 No se trata aquí del encadenamiento por reminiscencia del Menón; la opinión recta seguirá siendo opinión y no se convertirá en episteme.

11 El contexto de la Carta VII es que Platón está protestando contra la supuesta publicación de Dionisio II de Siracusa de un tratado que expone el platonismo. Platón insiste en que el discernimiento-intuición-episteme no se puede comunicar por el habla o por la escritura, sino que sólo se puede inculcar

al discípulo mediante un largo esfuerzo.

12 Cfr. Crombie, o.c., volumen II, p. 124.

13 White: "...-the coming to view Forms- is described as though it were a sort of illumination, as though a light were kindled". o.c., p. 205

Platon: "ἔξέλαμψε φρόνησις περὶ ἑκάστου καὶ νοῦς," (344b).

CONCLUSION

A lo largo de los capítulos creemos haber ido dando solución a la cuestión "¿Cuál fue la concepción que Platón tuvo de la episteme?" "¿Qué clase de conocimiento tenía en mente?" "¿Cuál es la naturaleza del concepto de episteme?". El concepto de episteme es un concepto en parte estable y en parte cambiante. Es estable, porque algunas características con las que nace se mantiene a lo largo de toda la obra platónica; es cambiante, porque lentamente va enriqueciéndose con nuevos aspectos.

Hemos visto que la episteme significa, al mismo tiempo, conocimiento y habilidad, conocer que y conocer cómo, saber que y saber cómo. El elemento de la habilidad le venía a la palabra episteme del hecho de que estaba muy cercana a la palabra techné, "habilidad", "destreza". Pero la palabra episteme expresa tanto una habilidad, es decir, un "saber cómo hacer algo", como un saber de hechos, es decir, un "saber que", y no sólo un saber cómo. De aquí que mantengamos la tesis de que en el concepto de epis-

teme están implícitos el conocimiento proposicional, conocimiento descriptivo, conocer que, y el conocer cómo, el tener una habilidad, el conocimiento por familiarización (cap. I, p. 14).

Rechazamos, pues, la reducción de la episteme a una mera habilidad, así como la reducción de la episteme a un concepto puramente intelectualista. El elenchus socrático nos ha mostrado el elemento intelectualista de la episteme; la analogía con la *techné* nos ha mostrado el elemento de la habilidad.

El problema sobre la naturaleza precisa de la episteme comienza a resolverse desde el momento en que intentamos comprender cómo diferentes elementos -conocimiento y habilidad- pueden coexistir en la idea de episteme, y cómo se relacionan entre sí. La auténtica dificultad con que nos hemos encontrado, en este sentido, ha sido no ya ver en qué ocasiones Platón usa el término episteme, sino en ver qué tienen en común estas diversas ocasiones, es decir, el auténtico problema no está en determinar la extensión del concepto de episteme, sino más bien en esclarecer su comprensión o intensión. No obstante, hemos podido obtener una respuesta parcial al problema de la comprensión al contrastar la episteme con otros conceptos. Así en la Apología, Platón rechazaba el término episteme, de igual manera que en el Hippias Menor, porque el concepto del conocimiento que él tiene no es ni el conocimiento de la *quóσις*, ni un saber enciclopédico como el de Hippias de Elis. La piedad del Eutifrón tampoco podía ser episteme, ni la valentía del Laches, ni la templanza del Cármides, ni la justicia de Trasímaco en la República I.

Hemos visto también cómo Platón distingue cuidadosamente tres clases de episteme: la de los físicos y astrónomos en la

Apología; la de los sofistas en el Hippias Menor; la de los filósofos en el Cármides. Sólo la última es verdadera episteme, ya que posee las tres características siguientes: es justa, infalible y perfecta (cap. I, p. 52).

En el Protágoras, Platón continuó relacionando el concepto de episteme con el de techne, pero añade el contraste con dos nuevos conceptos: el concepto de dynamis, y el concepto de virtud. De este triple contraste hemos sacado la conclusión de que Sócrates y/o el joven Platón concebían la episteme como un saber práctico, un "saber hacer", un "saber cómo conseguir", o un "saber obrar", además de como un saber de hechos, expresados en proposiciones, es decir, un "saber que".

Pero al no hallarse un objeto concreto de este "saber hacer", se acentuó en Platón la tendencia a considerar la episteme como un saber teórico. La episteme de la que Sócrates hablaba en conexión con la virtud era concebida como un saber práctico, una habilidad manual o una capacidad de hacer algo. Pero desde el momento en que el concepto de episteme implica la capacidad de dar una razón de lo que se "sabe hacer", se está operando una transposición de la episteme a un plano cada vez más racional y teórico. Es cierto que el término "episteme" se presentaba a equívoco, al denotar al mismo tiempo un saber práctico o una habilidad y un saber nocional o teórico.

La "ciencia teórica" irá poco a poco invadiendo el terreno de la "técnica práctica" en la obra de Platón, aunque esta intención esté ya presente desde la Apología.

En el Menón, Platón abandona la estructura básica de la analogía "técnico-práctica" para sustituirla por la analogía

"científica". El saber prototípico ya no es el de las técnicas manuales, sino el de las matemáticas. De este modo el término episteme irá reservándose para significar el conocimiento teórico perfecto e infalible. La episteme quedará definida en el Menón, en términos míticos, como un proceso de anámensis o rememoración: las opiniones que tiene el alma se convertirán en episteme como "saber teórico", mediante la dialéctica.

En el Protágoras, Platón consideraba la episteme como una dynamis, como un poder supremo. La episteme era, pues, un saber, y en concreto un saber medir. En el Gorgias se plateaba de nuevo el problema del objeto - $\pi\epsilon\rho\iota\ \tau\acute{\iota}$ - de la episteme, y se llegaba a la conclusión de que, al contrario de la pistis, la episteme es verdadera por definición. Por otra parte, la episteme se distingue de techne en cuanto que está al servicio de una praxis moral, es decir, de una política fundada sobre una entera teoría del ser.

Ya desde el comienzo de la obra de Platón aparece constantemente el interés por la definición. Está presente en el continuo preguntar por la definición de las diversas virtudes. Pero es en el Menón donde el contraste $\tau\acute{\iota}/\alpha\omicron\iota\sigma\iota\varsigma$ nos muestra claramente la diferencia que hay entre poner ejemplos y dar una definición, elemento éste de la episteme, como hemos visto en la Carta VII.

El análisis del problema de la virtud-ciencia conduce a Platón al problema de la pre-ciencia en el Menón. La reminiscencia es la primera respuesta de Platón al origen y posibilidad del concepto de episteme. En la reminiscencia no hay que olvidar el papel de intermediario que juegan las opiniones verdade-

ras, al poder convertirse en epistemai (cap. II, p. 102).

Ahora bien, el problema que se planteaba en el Menón no era "qué es la episteme" ¿Cuál es su forma?, sino "¿Qué posibilidad hay de que se dé un conocimiento-episteme infalible y exacto?".

Hemos aludido también al "carácter a priori" de la episteme platónica, pues en la teoría de la reminiscencia del Menón nos hemos encontrado con una concepción de la episteme totalmente alejada de la teoría de la abstracción. El conocimiento "a priori" sugiere un concepto de episteme en un orden teórico-inteligible, que parece alejarse de la concepción de la episteme como un "saber cómo", como una habilidad. No obstante, el "saber que", el saber teórico, implica una "saber cómo", un saber dialogar, para lograr la anámnese.

La episteme, en cuanto conocimiento "a priori", apunta a lo ontológico, a la comprensión total del ser (cap., p. 106). De aquí, el carácter de generalidad que hemos encontrado en el concepto de episteme platónico. De aquí, también, el talante optimista del concepto de episteme en el Menón, así como la concepción de la episteme "a priori" como una intuición directa -recuérdese el ejemplo del conocimiento por familiarización del camino de Larisa, que tiene el que lo ha recorrido-.

Si entendemos la episteme como comprensión, se está aludiendo a un concepto de episteme que implica una operación más compleja que la pura intuición, aunque esto no quiere decir prioridad en el tiempo por parte de la intuición, pues aquella implica "detallar la explicación", mientras que el modo de co-

nocimiento por intuición es el que se da inmediatamente, o bien por presencia del objeto conocido, o bien por evidencia de las proposiciones. Sin embargo, como dice Heidegger, la comprensión precede a la intuición.

La nueva acepción de la episteme como comprensión nos sirve para expresar la idea de episteme como un estado mental en el que tenemos certeza, porque podemos "dar cuenta", "explicación" de la respuesta que damos. Mas esta acepción entrará en crisis en el Teeteto, en correlación con la concepción de la episteme como una opinión recta acompañada de una explicación o justificación.

Otro de los conceptos de que hemos echado mano para dar una descripción más cabal del concepto de episteme ha sido el concepto de discernimiento.

El concepto de discernimiento en el Menón abarca, tanto la comprensión o conocimiento de algo físico, como el del camino de Larisa, como también la comprensión de teoremas geométricos. Podemos afirmar, pues, que la episteme es la comprensión de cómo y qué son las cosas. Claro está que esto sólo se podrá lograr mediante la familiarización con las cosas y el análisis de las proposiciones en que vienen expresadas estas cosas; de otro modo, la episteme no sería un conocimiento humano. Así pues, la episteme consiste en comprender lo que es inteligible en las cosas y en las proposiciones acerca de las cosas.

Al concebir Sócrates la episteme en el Protágoras como una especie de técnica, la orientó teleológicamente. De aquí que la concibiera como un "saber hacer", "saber cómo conseguir", saber práctico. Sin embargo, Sócrates barruntó que la episteme no podía quedar reducida a un mero saber cómo conseguir algo, "cómo

hacer algo". De ahí que en el Menón se estableciera la analogía con las "ciencias matemáticas", es decir, con un saber teórico.

Por otra parte, la episteme presupone la información sobre lo que uno está haciendo y la competencia para dar una explicación - λόγος - de ello. Ahora bien, ¿información de qué? La episteme requiere, igual que cualquier habilidad intelectual, información de su fin y de su naturaleza. En toda actividad artesanal, conocer cómo producir X y conocer qué es X están inseparablemente unidos; de aquí se sigue que el conocer cómo y el conocer qué, en cuanto forma del conocer que, estén íntimamente relacionados.

La conexión entre "conocer qué es X" y ser capaz de aportar algo acerca de X, que hemos encontrado en las obras de juventud, es parcialmente superada por la distinción que Platón establece en el Eutidemo entre la episteme del productor y la del usuario. Este contraste supone una cualificación definitiva para la tesis de que existe una conexión entre "conocer qué" y "conocer cómo" en el concepto de episteme. La importancia de esta cualificación depende en parte de la tesis del contraste "conocer cómo hacer algo - conocer cómo usarlo" (p. 148).

La episteme debe tener, pues, dos facetas: debe capacitar-nos para conocer cómo producir frutos y cómo usarlos. Dicho en otras palabras, una episteme consta de dos elementos: 1) la habilidad de cómo conseguir los resultados deseados; 2) el juicio de saber cuándo este o aquel resultado es deseable. Evidentemente no se trata ya de una habilidad técnica, sino de una ciencia que confiere un conocimiento sobre cómo beneficiar, o dar felicidad.

Ciertamente no se obtienen resultados positivos en el Euti-
demo sobre la naturaleza de la episteme, ya que seguimos sin sa-
 ber cuál es la forma de conocimiento que implica la episteme.
 Sin embargo, está claro que, entre el conocimiento de cómo hacer
 algo, y el conocimiento de cuándo este o aquel resultado es de-
 seable, Platón da la preferencia al conocimiento que tiene el
 usuario.

En el Fedón, se ve claramente la estrecha relación que se
 da entre el alma y la episteme. El concepto de episteme se in-
 terpreta aquí a través del prisma de la noción de purificación;
 resulta de aquí un purismo de la episteme platónica, al abrazar
 en una misma definición el morir, el filosofar y el conocer (cap.
 III, p. 158). La episteme es, pues, catártica. Pero la orienta-
 ción moral de la teoría platónica en el Fedón no afecta para
 nada a su concepción de la episteme como un conocimiento "a prio-
ri", pues, si alguien recuerda algo, tiene que haberlo sabido
 antes (72 c). La episteme es en el Fedón, como también en el Me-
nón una reminiscencia, que, apoyada en los sentidos, recuerda;
 pero no todo el contenido de la episteme se deriva de los obje-
 tos físicos, ya que éstos sólo inician el proceso anamnético.
 Sócrates propone en el Fedón que miremos las cosas no por los
 sentidos, sino en los logoi, en los conceptos, lo cual implica
 un concepto de episteme mucho más teórico que observacional-em-
 pírico.

También en el Fedón está la idea de que lo que es conocido
 por la episteme es inalterable, es decir, si S conoce P, enton-
 ces no es posible no-P. De aquí se desprenderá la distinción en-
tre episteme y doxa. Sin embargo, la cuestión que preocupa :

Platón, a partir del Banquete, es la adquisición presente de episteme, aunque siga soterrada durante toda su obra la teoría de la reminiscencia.

En el Banquete hemos descubierto que la episteme, como aspecto humano cognoscitivo, es esencialmente "erótica", tendencial, apetente (cap. III, p. 178). El filósofo, que llega a la inteligencia de las Formas, consigue la verdadera episteme. A su vez la idea de Belleza engendra discursos, suerte de "retórica" que se identificará con la verdadera episteme. Ahora bien, por encima incluso de la suprema episteme se encuentra la Belleza en sí. El proceso de adquirir episteme de Formas es en el Banquete un proceso de generalización y "abstracción", que se da a partir del conocimiento de las ejemplificaciones de la Forma de la Belleza. Evidentemente se enfatiza aquí el importante papel que la sensación-percepción juega en la adquisición de episteme de Formas.

El Cratilo nos enseña que, para conocer el significado o uso de la episteme, no nos sirven de mucho las discusiones sobre las etimologías de la palabra episteme. Más importante que las etimologías es el carácter inmutable de los objetos de la episteme y la estrecha relación que Platón establece entre el alma y la episteme.

La episteme será considerada en la República como el conocimiento que debe poseer el filósofo-gobernante. Pero la consecución de episteme supone un largo esfuerzo, además de ser un asunto personal.

Según creo haber demostrado en el capítulo IV, Platón distingue claramente entre el objeto y la función de la episteme.

El objeto de la episteme es el ser - $\tau\acute{o}\ \acute{o}\nu$ -, mientras que la función consiste en conocer qué y cómo es el ser (pgs. 190-220). En el Libro V de la República se da respuesta a la pregunta material "qué podemos conocer", cuando se nos dice que la episteme es la captación directa de algo real. Platón nos hablaba allí acerca de la episteme de propiedades universales, de Formas. La respuesta a la pregunta formal "qué es la episteme" está respondida en parte cuando se responde a la pregunta sobre la función de la episteme: conocer qué y cómo es el ser.

Ahora bien, para conocer qué y cómo es el ser, Platón hacía hincapié en que esto sólo es posible a partir de la episteme de Formas. Y esta episteme de Formas requiere, como más explícitamente se nos dirá en el Sofista, el conocimiento de proposiciones; esto implica conocer qué es una determinada Forma y cómo relacionarla con otras.

La función de la episteme, entendida como un conocer qué es el ser, está abriendo el camino hacia un concepto de episteme que implica un "conocer qué", un conocer por definiciones, por esencias. Ambos conocimientos, conocer cómo y conocer qué son indispensables para una exacta intelección de la episteme de Platón.

Otro tema que hemos tratado al estudiar la República es la tendencia de Platón a hablar de la episteme usando analogías visuales. Esta analogía de la visión es perfectamente aplicable al caso del conocimiento por familiarización (cap. IV, p. 219); sin embargo, soy consciente de las dificultades que provoca cuando aplicamos dicha analogía al "conocer que", especialmente cuando se mantiene la tesis de que el elemento de co-

nocimiento entra a formar parte esencial del concepto de episteme. Pero no debemos olvidar que esta visión es una visión de la noesis, y que ésta, para poder "ver", necesita tener comercio con las Formas, lo cual requiere no sólo ver sino también decir, interpretar, analizar Formas.

Así pues, la concepción que tenemos de la episteme platónica incluye estos tres elementos (sin perjuicio de que en la República se favorezca el primero): ver, decir y valorar (p. 228). La episteme requiere, pues, ver Formas, decir qué son las Formas mediante descripciones de ellas (mitos) y saber adónde debemos ir. Si es verdad que la palabra noesis nos sugiere la idea de intuición, es nuestra obligación aclarar que esta intuición no es un simple ver, sino que tiene un doble carácter: la presencia de las Formas y la evidencia de las proposiciones o descripciones de ellas. Si no queremos simplificar, pues, el concepto de episteme, hemos de decir que la tarea de la episteme consiste en aprehender las Formas para verlas y reconocerlas como tales.

Según esto, el uso del término "intuición", debe matizarse mucho si no queremos convertir a la episteme de Platón en una suerte de descolorida contemplación mental.

En el Fedro Platón nos descubre el carácter afectivo de la episteme (p. 252), con lo cual enriquece dicho concepto. El objeto de la episteme es "esa realidad que es de una manera real" - οὐσία ὅντως οὐσα -, a la cual sólo se puede llegar por la dialéctica. En este diálogo Platón acerca realidades diversas como la poesía, la divinidad, la inspiración, el delirio y la e

pisteme.

a pesar de ello, la episteme no pierde su carácter "abstracto", intelectual. Son, más bien, la poesía, la retórica, etc., las que pierden su carácter irracional. La solución al problema de la episteme viene esta vez del lado de lo afectivo y poético; este nuevo rasgo añade a la episteme algo verdaderamente humano, que junto con los elementos de habilidad y de conocimiento hacen más real el mismo concepto; y así, al tiempo que Platón enriquece con nuevos aspectos el concepto de episteme, refuta las críticas contra su intelectualismo.

La revisión crítica de la teoría de la episteme llega con el Teeteto. Si este diálogo es una tentativa de definir la episteme, al final del mismo se llegará a la conclusión de su indefinibilidad. Se ensayarán varios candidatos para ser episteme, como la sensación-percepción, la opinión recta, la opinión recta acompañada de un logos, pero todos ellos son rechazados, porque carecen de los dos caracteres propios de la episteme:

- 1) la infalibilidad;
- 2) el conocimiento del ser y de qué es el ser.

La primera parte del Teeteto rechaza a la sensación como pretendiente para ser episteme, pues ésta reside precisamente en los razonamientos sobre las sensaciones. Para demostrar la no identidad entre aiscesis y episteme, Platón sostiene que la episteme se refiere al ser, y por lo tanto implica el uso del verbo "ser". Otra base para distinguir la episteme de la aiscesis puede consistir en que la primera requiere construcciones proposicionales, mientras que la segunda no. Sin embargo, esto parece estar en contradicción con aquellos casos, como el de la episteme del camino de Larisa en el Menón o el conocimiento del

testigo presencial en el Teeteto, que se adaptan mejor al modelo del conocimiento por familiarización, más que al conocimiento por descripción.

En cuanto a la doxa hemos descubierto que tiene un sabor a "dar una interpretación", "juzgar", mientras que la episteme implica, además de interpretar o tasar, captar, intuir, comprender.

La impresión general es que Platón sostiene en el Teeteto que la episteme es el resultado de alguna suerte de interpretación por parte de la mente de lo que se da en la percepción-sensación, y la especificación de los varios caminos por los que la mente contribuye a esta interpretación parece indicar un reconocimiento no sólo de la complejidad de lo que es conocido, sino también del hecho de que la estructura de lo conocable es un factor importante para tasar la naturaleza de la episteme. De aquí la importancia de examinar la complejidad y estructura de lo conocable.

Si se descarta la aportación de lo sensible a la episteme, entonces ésta es en Platón una operación (proceso) específica y consciente del nous que, contemplando las ideas y recordándolas, establece relaciones y formula asertos, sin necesidad o recurso alguno a lo sensible. La episteme es, pues, específicamente algo diverso de la sensación. Conocer es una operación luminosa, exacta, diáfana, nítida, incapaz de error o confusión, y sus objetos son progresivamente conceptuales, definibles, perfectamente precisables, inmutables, eternos, permanentes y fijos (cap. VI, p. 294).

La postura platónica de reservar el término episteme y sus

afines y equivalentes - γνώσις, νόησις, εἰδέναι - es perfectamente coherente con la distinción entre doxa y episteme.

En el Teeteto, los objetos de la episteme continúan siendo las Formas y sus combinaciones, y por lo tanto la opinión no es condición necesaria ni suficiente de la episteme, ni aun en el caso de que sea verdadera y vaya acompañada de un logos, ya que ésta sólo puede entenderse poniéndola en algún tipo de referencia con la episteme (p. 301).

No está muy claro, sin embargo, si Platón aceptó que la episteme sea de hechos, verdades o proposiciones, más bien que de Formas conocidas por familiarización o captación directa.

Por otra parte, del hecho de que la episteme se da en las definiciones, verdades y proposiciones, no se sigue que la episteme sea simplemente un "conocer que", más bien que un conocimiento de Formas.

Ahora bien, del hecho de que Platón, cuando quiere expresar lo que es la episteme, tiene en mente, en primer lugar, un concepto de episteme cuyo modelo podría ser "S conoce X", antes bien que el modelo "S sabe que P", no se puede inferir que las proposiciones no tengan un lugar en el concepto de episteme.

En el Parménides se nos proponía la existencia de dos epistemes: la divina y la humana. Al mismo tiempo, se hablaba del objeto propio de la episteme divina: las Formas inteligibles. Pero la episteme humana sólo era capaz de captar los objetos sensibles, y por ello podía identificarse con la opinión recta. Ciertamente las Formas son necesarias para que se dé la episteme, pero en el Parménides falta la posibilidad de su conocimien-

to, al estar ausente del diálogo la intuición; entendida así, la episteme se nos muestra como una captación intuitiva de las Formas, después de un laborioso análisis de comprensión, y basada en la transcendencia entre el mundo inteligible y el sensible.

En el Sofista se hace explícita la naturaleza proposicional de la episteme, pues la significación de los "juicios" está basada en la combinación de las Formas. De aquí la necesidad de trazar las relaciones entre las Formas, si se quiere conseguir el discernimiento-episteme de ellas.

En nuevo método de reunión y división, que se emplea en el Sofista, sugiere que, para alcanzar episteme, es necesario el reconocimiento de las semejanzas y diferencias relevantes entre las Formas. Este concepto de semejanza -ὁμοιότης- (cap. VI, p. 362) tiene un papel importante en la episteme del último período.

Las Formas de que se habla en el Sofista se conciben ahora más bien como conceptos fijos que mantienen relaciones entre ellos. Y la tarea del dialéctico será investigar los límites e interrelaciones entre los conceptos. Este conocimiento de la dialéctica guiará el avance del discurso filosófico, en cuya trama algunas Formas combinan y otras no. La episteme dialéctica del filósofo será capaz de distinguir cómo tiene lugar esa participación o combinación entre las Formas. Se expresa así el carácter intelectual, propio del "saber que", del saber proposicional que caracteriza a la episteme platónica. Pero además es necesario el "saber cómo", es decir, el saber cómo combinan las Formas.

Platón irá alejándose cada vez más, sobre todo en el Sofista y en el Político, de la concepción de la episteme como un puro "ver" Formas. Tener episteme implicará, pues, ser capaz de definir, de decir con qué puede y no puede combinar una Forma, ser capaz de reconocer el objeto y de dividirlo en sus articulaciones naturales. Así pues, la identificación de la episteme con el trato directo, con el "conocer por familiarización", deja de mantenerse. Es cierto que las metáforas perceptivo-visuales continúan, pero ahora se admite que el "objeto" es complejo, y demasiado complejo para que se continúe identificando la episteme con el simple "ver" o captar.

Lo que ahora se requiere es el entendimiento de complejas interrelaciones entre las Formas, y no una simple familiarización-acquaintance-. Ahora bien, esta interrelación entre las Formas sólo se logra mediante la visión de las Formas, es decir, la episteme posee los dos elementos del conocimiento intuitivo: "conocimiento por familiarización" y "conocimiento por descripción", "conocer cómo" y "conocer que", y, más concretamente "conocer qué", pues se trata de dar definiciones según el método de unión y división. Para distinguir qué Formas combinan y cuáles no, se requiere una competencia especial, que es propia del filósofo, y cuyo resultado es la propia episteme.

La episteme del Político conlleva la división dicotómica de las ciencias en prácticas y teóricas, siendo la política una episteme teórica. El auténtico político es aquel que está en posesión de la episteme, y todo cuanto haga lo hará guiado por tal conocimiento. Ni siquiera la ley estará por encima de su episteme. La razón está en que "el que manda con episteme,

haga lo que haga, no se equivocará". Pues bien, ¿cuál era el modo de esta episteme? Una intuición del bien absoluto; sólo así se explica la seguridad e infalibilidad de la ciencia-episteme.

Estos dos diálogos ciertamente no definen la episteme, pero nos introducen en el ámbito metafísico en el que el concepto adquiere todo su sentido. El restablecimiento de la transcendencia entre el mundo inteligible y el sensible posibilita la intuición metafísica.

La dialéctica progresa por la intuición, logrado el conocimiento de una Forma, la dialéctica vuelve a tierra y considera por un instante un conjunto de fenómenos, para lograr una nueva intuición. Esta intuición no resulta de la observación minuciosa y empírica de la naturaleza, sino que se trata de un conocimiento intuitivo.

El filósofo se guiará, pues, por la percepción intelectual, que es una intuición de las Formas y de sus interrelaciones. Las ciencias inferiores completarán a la episteme suprema, pues todas tienen su utilidad. Mas es la intuición metafísica la que hace posibles y provechosas a las otras epistemas.

En el Filebo, el Timeo, las Leves y la Carta VII una vez más se confirman los elementos de habilidad y conocimiento del concepto de episteme; se distinguen varias clases de episteme y se produce la rehabilitación de las ciencias subalternas, reconocida ya en el Político. Pero también se rehabilita el valor cognoscitivo de la doxa, sobre todo en la Carta VII, en la cual el objeto de la episteme continúa siendo el ser.

La inflexión de la episteme completa el ciclo de los diferentes aspectos que integran el concepto: "un saber cómo o habi

lidad", un saber "que o proposicional", un saber "qué o de definiciones", para volver al "saber cómo" en las Leyes. Pero el nivel más elevado de episteme, y el rasgo más definitivo es, sin duda, el ser una intuición o aprehensión directa de la auténtica realidad: las Formas.

La episteme se fragmenta en un gran número de ciencias en el Filebo: productivas y educativas (teóricas), lo cual confirma nuestra impresión una vez más de que se dan en el concepto de episteme:

- 1) un elemento de habilidad, de saber cómo, expresado en las ciencias productivas;
- 2) un elemento de conocimiento que está presente en todas las otras ciencias (cap. VII, p. 382).

La dialéctica, al ser la episteme que más claridad - $\sigma\kappa\lambda\acute{\alpha}\rho\eta\varsigma$ ἁλὸς - tiene, nos confirma una de las características más importantes de la episteme, junto con la infalibilidad y la perfección.

La ciencia perfecta e inmutable tiene por objeto el ser perfecto e inmutable. En la mezcla a que da lugar la ciencia de la medida no podía faltar la episteme ideal, concebida como una intuición intelectual que justifica todos los otros conocimientos.

Por otra parte, el modelo teleológico del artesano sigue estando latente en la concepción de la episteme en los últimos diálogos, como el Timeo. El conocimiento verdadero es uno y está ligado a la comprensión, la cual implica la enseñanza y la explicación precisa. Según este diálogo no podemos tener episteme del mundo físico (cap. VII, p. 390), ya que las cosas físi-

cas, al estar en continuo cambio, son incognoscibles. La descripción de la naturaleza sólo puede ser conjetural, mientras que la episteme es intuitiva. En la última de las obras de Platón, las Leyes, la episteme está sobreentendida. También aquí, como en la Carta VII, y en el Político, la doxa verdadera es equiparada a la episteme. Quizás la razón esté en que el filósofo-legislador, si quiere ser realista, debe conocer las opiniones rectas que guían la conducta de los ciudadanos no filósofos. Pero él mismo debe estar en posesión de la episteme. Las leyes serían innecesarias si todos los hombres tuvieran la episteme, lo cual evidentemente no se da; de aquí la necesidad de las leyes, que son una clase de opiniones verdaderas, pero que no pueden sustituir en el filósofo a la intuición de la realidad que la episteme proporciona.

Por último, en la Carta VII, Platón distingue cuatro elementos de la episteme, además del objeto cognoscible. El segundo de ellos es la definición, la cual, estando presente en toda la obra de Platón, si bien no es toda la episteme, al menos lleva al descubrimiento el objeto de la episteme: las Formas como entidades autosubsistentes. Este descubrimiento del auténtico ser se produce, dice Platón, como una suerte de iluminación. Pero este descubrimiento del ser es inefable, y sólo mediante un laborioso proceso, a base de repasar palabras, definiciones y poner ejemplos, en la práctica de la dialéctica, se puede lograr la episteme.

Esta súbita iluminación responde al modelo del conocimiento por familiarización, pero a ella sólo se llega a través del largo proceso del conocimiento proposicional, del "conocer que",

y, en concreto, del "conocer qué". Queda confirmada, pues, nuestra tesis del triple aspecto en la comprensión del concepto de episteme en Platón: el modelo "S conoce P", el modelo "S conoce que P", y el modelo metafísico-intuitivo "S conoce qué es P". Estos aspectos intelectuales del concepto quedaron completados con el aspecto afectivo del Fedro, los cuales, junto con el elemento de "habilidad", configuran el concepto de episteme como una intuición por presencia del objeto conocido y por evidencia de las proposiciones.

B I B L I O G R A F I A C I T A D A

Ackrill, J.L., ΣΤΗΛΑΟΚΗ ΕΙΛΑΟΝ. University of Notre Dame, N.Y., 1978, 201-209 pgs.

Ackrill, J.L., Plato and the Copula: Sophist 251-259. University of Notre Dame, N.Y., 1978, 210-221 pgs.

Allen, R.E., Participation and predication in Plato's middle dialogues. University of Notre Dame, N.Y., 1978, 167-183 pgs.

Aristótle, The Metaphysics, Books I-IX, with an english translation by H. Tredennick. Harvard University Press, Massachusetts, William Heinemann LTD, London, MCMLXVIII.

Aristoteles, Aristotelis Opera, ΑΝΑΛΥΤΙΚΟΝ ΤΕΤΕΡΟΝ Α. Ex recensione I. Bekkeri. Edidit Academia Regia Borussica, MCMLX, 71-100 pgs.

Aristóteles, Obras, Aguilar, Madrid, 1977, 1634 pgs.

Benoist, J.M., Tyrannie du logos. Les editions de minuit, Paris, 1975, 187 pgs.

Blasco, J.Ll., Lenguaje, filosofía y conocimiento. Ariel, Barcelona, 1973, 217 pgs.

Brun, J., Platón y la academia. Traducida por A. Llanos. Editorial Universitaria de Buenos Aires, 1961, 59 pgs.

Cornford, F., La teoría platónica del conocimiento. Versión Castellana de N.L. Cordero y M.D. del Carmen L. Editorial Paidós, Buenos Aires, 1968, 299 pgs.

Crombie, I.M., Análisis de las doctrinas de Platón. 1.
El hombre y la sociedad. 2. Teoría del conocimiento y de la
naturaleza. Versión española de A. Torán y J.C. Armero. A-
llianza Editorial, Madrid, 1977, 406+561 pgs.

Crombie, I.M., Plato's doctrines. Routledge and Kegan
Paul, London, 1963, 573 pgs.

Cross, R.C., and Woosley, A.D., Knowledge, belief and
the forms. University of Notre Dame, N.Y., 1978, 70-95 pgs.

Dodds, E.R., I Greci e l'irrazionale. Traduzione di V.
Vacca de B. "La nuova Italia" Editrice, Firenze, 1973, 387
pgs.

Foucault, M., La arqueología del saber. Traducción de A.
Grazón del C. Siglo XXI Editores, París, 1970, 355 pgs.

Foucault, M., Las palabras y las cosas. Traducción de E.
C. Frost. Siglo XXI Editores, México, 1971, 375 pgs.

García Bacca, J.D., Textos clásicos para la historia de
las ciencias, dos tomos. Universidad Central de Venezuela, Ca-
racas, 1961, 149+243 pgs.

Gould, J.B., Palabras y cosas en la filosofía de Platón.
Traducción de O. Canales A. Dialogues nº 18, 1970, 105-124
pgs.

Grube, G.M.A., El pensamiento de Platón. Traducción espa-
ñola de T. Calvo M. Gredos, Madrid, 1973, 493 pgs.

Guiton, J., Le clair et l'obscur, Téétète ou l'obscurité.
Oubier - Montaigne, Mayenne, 1974, 165 pgs.

Gulley, N., Plato's later epistemology. Butler and Tanner,
London, 1962, 203 pgs.

Heidegger, M., Doctrina de la verdad según Platón. Versión
castellana por J.D. García Bacca. Universidad de Chile, 1953,

113-158 pgs.

Heidegger, M., El ser y el tiempo. Traducción de J. Gaos. F.C.E., Madrid, 1980, 478 pgs.

Heidegger, M., ¿Qué es la filosofía? Traducción, estudio, notas y comentario de textos por J.L. Molinuevo. Narcea, Madrid, 1979, 134 pgs.

Herrera, R. D., Ciencia y Mito en Platón. U.I.A., Revista de Filosofía de México, 1971, 209-222 pgs.

Hintikka, J., Knowledge and its objects in Plato. Reidel Publishing Company, Boston, 1973, 191 pgs.

Hintikka, J., Knowledge and the known. Reidel, Dordrech, 1974, 243 pgs.

Jaeger, W., Paideia. Traducción al español J. Xirau (Libros I y II) W. Rocas (Libros III y IV). Fondo de Cultura Económica, México, 1957, 1151 pgs.

Jambet, C., Apologie de Platón. Bernard Grasset, Paris, 1976, 249 pgs.

Joly, H., Le renversement platonicien logos, episteme, polis. Librairie Philosophique J. Urin, Paris, 1974, 339 pgs.

Kant, M., Crítica de la razón pura. Estudio introductorio y análisis de la obra por F. Larroyo. Editorial Porrúa, México, 1979, 377 pgs.

Kirk, G.S., y Raven, J. E., Los filósofos presocráticos. Versión española de García F. Editorial Gredos, Madrid, 1979, 686 pgs.

Matthews, G., Plato's epistemology and related logical problems. Faber and Faber, London, 1972, 267 pgs.

Moravcsik, J., Learning as recollection. University of Notre Dame, N.Y., 1978, 52-69 pgs.

Murdoch, I., The Fire and the Sun. Oxford University Press, 1978, 89 pgs.

Navarro, B., Sobre la función y el objeto de los sentidos en la gnoseología platónica, Dialogue nº 18, 1972, 15-39 pgs.

Nietzsche, F., El origen de la tragedia. Traducción de E. Ovejero M. Espasa Calpe, Madrid, 1969, 143 pgs.

Nietzsche, F., Más allá del bien y del mal. Introducción, traducción y notas de A. Sánchez P. Alianza Editorial, Madrid, 1972, 287 pgs.

Ortega, A., Platón. Primer comunismo de Occidente. Universidad Pontificia, Salamanca, 1979, 196 pgs.

Owen, G.E.L., Plato on not-being. University of Notre Dame, N.Y., 1978, 223-265 pgs.

Places, E., Lexique de Platon, 2 tomos. Societé d'Edition. "Les Belles Lettres", Paris, 1970, 316+357 pgs.

Plato, Gorgias. A. revised text with introduction and commentary by E.R. Dodds. Oxford University Press, 1959, 406 pgs.

Plato, Lysis, Symposium, Gorgias. Translated by W.R.M. Lamb. Harvard University Press, Cambridge, William Heinemann LTD, London, 1975, 527+535 pgs.

Plato, Phaedo. Translated with notes by D. Gallop. Clarendon Press, Oxford, 1975, 245 pgs.

Plato, Theaetetus, Sophist. Translated by H.N. Fowler. Harvard University Press, Cambridge and W. Heinemann, London, 1976, 462 pgs.

Platón, Defensa de Sócrates. Introducción, notas y vocabulario por M. Fernández-Galiano. Editorial Gredos, Madrid, 1964, 99 pgs.

Platón, Diálogos. Traducción de L. Roig de Ll. Espasa

Calpe, Madrid, 1976, 295 pgs.

Platón, El Sofista. Edición del texto con aparato crítico, traducción y prólogo por A. Tovar. Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1970, 102+102 pgs.

Platón, Fedro. Edición bilingüe, traducción, notas y estudio preliminar por L. Gil F. Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1970, 83+83 pgs.

Platón, La República. Edición bilingüe, traducción, notas y estudio preliminar por J.M. Pabón y M. Fernández G. 3 tomos. Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1969, 104+222+196 pgs.

Platón, Menón. Edición bilingüe, estudio crítico, traducción y notas por A. Ruiz de E. Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1970, 67+67 pgs.

Platón, Menón. Introducción, versión y notas de V. Schmidt O. Universidad Nacional Autónoma de México, 1975, 43+43+XCIX pgs.

Platón, Obras completas. Traducción del griego, preámbulos y notas por M. Araujo, F. García Y., L. Gil, J.A. Míguez, M. Rico, A. Rodríguez H., F. de P. Samaranch. Introducción por J.A. Míguez. Aguilar, Madrid, 1977, 1715 pgs.

Platon, Oeuvres complètes. A y M. Croiset, L. Robin, A. Diès, A. Ribaud, J. Souilhé. XIII tomos. "Les Belles Lettres", Paris, 1920 y sgs.

Platón, Protágoras. Traducción por J. Velarde L., análisis por G. Bueno M. Pentalfa Ediciones, Oviedo, 1980, 239 pgs.

Popper, K.R., El desarrollo del conocimiento científico. Versión castellana de N. Míguez. Paidós, Buenos Aires, 1979, 463 pgs.

Rábade, R. S., Estructura del conocer humano. G. del To-

ro, Madrid, 1969, 267 pgs.

Rábade, R. S., Verdad, conocimiento y ser. Editorial Gredos, Madrid, 1974, 246 pgs.

Robin, L., Les rapports de l'être et de la connaissance. Press Universitaires de France, Paris, 1957, 155 pgs.

Robin, L., Platón. Press Universitaires de France, Paris, 1968, 272 pgs.

Robin, L., Storia del pensiero greco. Giulio Einaudi editore, Torino, 1951, 471 pgs.

Robinson, R., and Denniston, J.D., The philosophical economy of the theory of ideas. University of Notre Dame, N. Y., 1978, 27 pgs.

Robinson, R., Hypothesis in the Republic. University of Notre Dame, N.Y., 1978, 95+131 pgs.

Rodis-Lewis, G., Platón. Traducción de R. Ma Gállego F. EDAF, Madrid, 1977, 302 pgs.

Ryle, G., El concepto de lo mental. Versión castellana de E. Rabossi. Paidós, Buenos Aires, 1967, 284 pgs.

San Agustín, La ciudad de Dios. Edición bilingüe, traducción, introducción y notas de S. Santamaría del R., Fuertes L. y V. Capanaga, 2 tomos. Biblioteca de Autores Cristianos, de EDICSA, Madrid, 1977, 840+1076 pgs.

Santo T. de Aquino, Suma teológica. Introducción y notas por el P. Ismael Quiles. Espasa Calpe, Madrid, 1979, 142 pgs.

Sayre, K.M., Plato's analytic method. University of Chicago Press, Chicago, 1969, 250 pgs.

Schaerer, R., ENIETHMH et TEXNH. Etude sur les notions de connaissance et d'art d'Homère a Platon. Protat, Frères,

Imprimeurs, Macon, 1930, 219 pgs.

Snell, B., La cultura greca e le origini del pensiero europeo. Traduzione di V. Degli A. e A. Solmi M. Giulio Einaudi editore, Torino, 1963, 437 pgs.

Taylor, A.E., Plato, the man and his work. Methuen and co. LTD, London, 1926 reprinted 1978, 562 pgs.

Tovar, A., Un libro sobre Platón. Espasa Calpe, 1973, Madrid, 157 pgs.

Vives, J., Génesis y evolución de la ética platónica. Estudio de las analogías en el que se expresa la ética de Platón. Editorial Gredos, Madrid, 1970, 328 pgs.

Vlastos, G., Plato. A collection of critical essays I metaphysics and epistemology. University of Notre Dame Press, Garden City, N.Y., 1971, 303 pgs.

Vlastos, G., Reasons and causes in the Phaedo. University of Notre Dame, N.Y., 1978, 132-165 pgs.

Wedberg, A., The theory of ideas. University of Notre Dame, N.Y., 1978, 28-51 pgs.

White, N.P., Plato on knowledge and reality. Haeckett, publishing company, Indianapolis, 1976, 254 pgs.

Wittgenstein, L., Tractatus logico-philosophicus. Versión española de E. Tierno G. Alianza Editorial, Madrid, 1973, 223 pgs.

Zubiri, X., Naturaleza, Historia y Dios. Editora Nacional, Madrid, 1963.

Zubiri, X., Inteligencia sentiente. Alianza Editorial, Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid, 1980, 288 pgs.

INDEX LOCORUM

AristótelesAnalítica posterior

71 b7: 109n

71 a 27-29: 145n

De ánima

427 a: 318n

De la generación de los animales

730 b16: 255n

De la memoria y la anámnesis

2. 450a 27: 255n

Ética a Nicómaco

I, 3, 1094 b11: 146n

7, 1098 a26: 146n

Metafísica

A, 980a: 187n

A, 981 a5: 142n

A, 981 a12: 142n

XI, 6, 1062 b13: 318n

Política

1276 a29: 318n

Heráclito

Fr. 41: 53n

Jenófanes

Fr. 34: 53, 135n

JenofonteMemorables

IV, 5, 12: 42

PlatónApología

19 c: 12

20 bc: 12

20 d: 11, 40

22 c: 12, 135

22 d: 11, 13

23 a: 16, 40

29 a: 14

Cármides

164 d: 27

165 c: 27, 202, 204
 166 c: 29
 168 d: 205
 170 b: 32
 170 c: 32
 171 c: 33
 173 d: 34
 174 b: 34
 172 c: 133
 173 e: 150
 174 b: 155

Carta VII

342 ab: 396
 342 c: 396
 343 cl: 397
 343 a7: 397
 343 c: 397
 344 b: 398

Cratilo

412 c: 183
 437 a: 183
 439 de: 185
 390 b: 186

Eutidemo

277 d-282 d, y 288 d-293 a: 148
 278 a: 186n
 281 b: 149, 317n, 186n
 282 b: 152, 186n, 254n
 288 c: 147
 288 d: 150, 151
 289 ab: 147
 290 c: 151
 292 b: 154, 155

Eutifrón

5 a: 19
 11 bl: 4, 5, 143n
 11 ab: 88
 14 d: 19
 14 e: 19
 15 a: 19

Fedón

63 e-69 e: 158
 64 c: 158
 65 a: 158
 66 e: 158
 65 d: 161, 162
 69 c: 158
 69 e: 161, 162
 72 e-77 c: 162
 72 e: 162
 72 c3: 163
 74 b: 164
 74 c: 164
 74 bc: 211
 75 d, 76 d: 165
 74 e-75 c: 165
 76 c: 170
 76 a6: 187n
 76 c3: 187n
 77 d-84 b: 162
 100 a: 188n
 101 b: 172

Fedro

247 c: 249
 247 d: 249
 249 b: 249
 249 d-250 c: 3
 265 e: 250
 269 d: 250
 275 d: 250
 276 a: 250
 276 e: 251

Filebo

19 d: 381
 55 d: 382
 55 e: 382
 58 a: 383
 59 a: 383
 62 b: 383
 62 c: 383, 384
 62 d: 383, 384
 63 d: 384

Gorgias

447 c: 74
 448 c: 141n
 449 d: 75
 449 e: 141n
 450 b: 75
 451 a: 75
 452 c: 126
 453 a: 75
 454 e: 75
 457 e: 76
 460 e: 77
 462 b: 81
 463 b: 81
 463 d: 82
 463 e: 82
 464 c: 83
 465 a: 83
 449 a3: 140n
 463 a: 142n
 465 a: 142n, 321n
 500 a: 85
 504 b: 86
 516 c: 86, 131
 511 c: 184
 495 c: 317n
 521 d: 86

Hippias Menor

375 d-376 c: 17, 18

Ión

532 c: 73
 533 e: 73
 537 c: 141n
 542 ab: 74

Laques

174 a-c: 80
 182 b: 33
 184 e: 20

185 b: 20
 185 e: 21
 189 c-190 c: 143n
 194 d: 21
 195 a: 21
 195 c: 186n
 198 a: 23
 198 c: 24
 199 b: 25

Leyes

661 b: 186n
 689 b: 392
 710 a: 392
 818 b: 393
 875 c: 393

Menón

70 a: 87
 71 a: 88
 71 b: 88
 77 de: 79
 78 a: 79
 81 c: 106
 81 d: 105, 106
 85 c-85 e, 5: 90, 91
 86 b1, 2, 3: 92
 86c1, 100 b: 143n
 85 e: 110
 86 e3: 92
 86 bc: 104
 86 d: 99
 87 c: 92
 86 b: 107
 93 a: 131
 97 c: 93, 113
 97- 98: 110
 97 ab: 113
 98 a: 94
 97 a: 293
 98 b: 110

98 c: 133
99 b: 94
100 b: 95

Parménides

134 ab: 312, 313
134 de: 313

Político

258 a: 329
258 e: 329, 363
267 b: 364
267 e: 364
268 b: 364
271 e: 365
274 c: 365
274 e: 366
292 b: 368, 369
292 e: 367
279 a: 369
259 e: 379n
293 a: 369
293 c: 369
293 b: 369
297 a: 367
297 d: 370
299 e: 367
300 ab: 368
300 c: 368
301 b: 367, 392
301 ab: 368

Protágoras

312 c: 63
312 d: 64
314 b: 65
318 b: 66
318 c: 66
320 b6- 322 d5: 66
322 c: 67
323 c: 67

330 a5: 68
349 b1: 137n
350 a6: 140n
351 a: 68
352 b-d: 69
352 de: 70
357 b: 70
357 d: 70, 71
361 ab: 71
360 e-361 c: 143n
361 bc: 72

República

340 de: 36
341 e: 37
342 b: 37
342 c: 37
350 b: 38
353 a: 28, 204, 256n
428 a: 193
438 c: 193
438 d: 193
447 b: 319n
447 d: 256n
477 d, y no 477 d: 256
477 a: 335
477 ad: 300
477 b: 18, 141, 184, 190, 198,
202, 215, 240, 263
476 b-478 d: 208
475 e: 194, 195
378 a: 202
455 d: 222
476 b: 195
476 d: 196
477 b, 478 a: 191
477 a: 197, 249
477 c: 198, 199, 205
477 d: 205, 206, 209
472 a: 254n
477 de: 200

477 e: 254n
 478 c: 254n
 479 c: 138n
 490 a: 343
 499 b: 192
 505 d: 224
 505 e: 224
 506 c: 222
 508 e: 224
 509 b: 224
 510 b: 226
 511 b: 219
 509 d-510 b: 225
 511 de: 226
 511 e1: 76
 480 a: 202
 508 e-509 a: 223
 515 b: 229
 510 d: 230
 522 a: 233
 522 c: 233
 529 b: 233
 533 d4: 228
 533 d-534 a: 235
 533 e-534 a: 226
 534 c: 235
 534 a: 320n
 544 a: 339
 602 a: 237
 479 cd: 211
 511 d: 215
 533 d: 219

Symposium

181 a: 186n
 201 d-212 c: 175
 203 b: 177
 200 c: 178
 204 c: 177
 209 a: 179
 210 a4-212 a7: 180

210 a7: 180
 210 a: 182
 210 b2: 180
 210 b: 179
 210 d: 178
 211 ab: 211

Sofista

221 c: 329
 226 a-231 b: 331
 262 b: 362
 231 ab: 139n
 233 a: 324
 235 a: 327
 235 b: 333
 248 a: 345
 248 e: 342
 2253 b: 348
 253 bc: 326
 253 d: 326
 254 bd: 351
 258 c: 353
 263 d: 358
 268 a: 362

Teeteto

145 e3: 63
 145 e6: 254n
 145 e: 261
 146 b: 261
 146 de: 261
 146 c: 261
 147 b: 288
 148 c: 262
 150 c: 264
 150 b: 264
 151 e: 265
 151 e-152 c: 265
 152 c: 267, 264
 152 a: 265
 152 d: 265

152 c-153 b: 268
157 c: 269
158 a: 265
179 c: 320n
181 d: 276
184 a-186 e: 270
185 ab: 298
186 d: 300, 271
187 a: 300, 272, 273
188 d: 336
187 b: 273
187 ce: 274
189 d: 274
189 d: 278
194 b: 275
199 c: 357
199 b: 276
199 e: 276
200 d- 201 c: 389
200 d- 201 c: 276
201 b: 301, 293
201 d2: 254n
201 d: 280
201 c: 276n
202 b: 281
202 c: 282
202-206: 302
206 ce: 283
206 e- 208 b: 284
208 b: 284, 285
210 b: 287

Timeo.

31 b: 255n
37 bc: 387
51 c: 211
51 d: 277
51 d-52 a: 388

INDICE ONOMASTICO Y DE DIÁLOGOS

- | | |
|--|---|
| Abundancia: 177 | Ateniense: 392 |
| Ackrill: 355, 378n | <u>Banquete</u> : 4, 60, 174-182, 188, 195, 213 |
| Agatón: 176 | Baquílides: 53n |
| S. Agustín: 187 | J. M. Benoist: 143n |
| Alcibíades: 176 | J. Brun: 397n |
| Anaxágoras: 171, 173 | G. Bueno: 140n |
| Antístenes: 287 | Burgos: 216 |
| Apolo: 393 | Calias: 62, 260 |
| <u>Apología</u> : 2, 11, 16, 23, 40, 41, 52, 60, 201, 251, 252 | Calicles: 56n, 83-85, 127, 143, 145n |
| J.L. Arce C.: 254n | <u>Cármides</u> : 26-36, 41-42, 45-49, 52, 98, 153, 155-156 |
| Aristides: 97, 100, 129 | Cármides: 27, 43, 49-50, 97, 116, 120, 133 |
| Aristófanes: 39, 57n, 85, 176 | Caverna: 192, 231, 247 |
| Aristóteles: 55n, 78, 88, 108-109, 134, 145n-146n, 184, 187n, 255n, 266, 318n, 350, 354, 376 | Cebes: 157, 162-163, 170 |
| Atenas: 67, 86, 94, 133 | Cimón: 86 |
| Atenea: 393 | |

- Carta VII: 3, 308, 380-381, 396-399, 401
- Clinias: 148-149
- Cohen: 377n
- Cornford: 262, 274, 302, 303, 317n-318n, 323n, 329, 344, 377n-378n
- Cratilo: 182-182
- Cratilo: 185
- Critias: 26-29, 31-35, 149, 155,
- Critón: 204
- A. Croiset: 56n
- I.M. Crombie: 33, 35, 56n, 111-112, 122-123, 141n, 145n-146n, 187n-188n, 198, 205-208, 211-212, 255n-257n, 269, 298, 318-321n, 390, 397, 401n, 402n
- R.C. Cross: 191, 198, 255-256n
- H.F. Cherniss: 317n
- Dédalo: 94, 114
- Delfos: 27
- Demiurgo: 334, 391
- Demócrito: 281
- A. Diès: 287, 320n
- Dionisio: 148-149
- Dionisio II: 401n
- Dios: 313, 340, 365, 393
- Dioses: 339, 345
- Diotima de Mantinea: 175- 177
- E. R. Dodds: 141n-143n
- Eaco: 86
- Epimeteo: 66
- Erizímaco: 176
- Eros: 177
- España: 214
- Estados Unidos: 214
- Euclides: 260
- Eutifrón: 19, 43, 46, 51, 116
- Eutidemo: 148-149, 157
- Eutidemo: 147-157, 243, 245
- Eutifrón: 18-19, 41, 45-48, 89
- Eveno: 12, 57n,
- B. Farrington: 80
- Fedón: 4, 26, 33, 38, 91, 103, 108, 112-113, 145, 157-175, 176, 181, 191, 213-214, 286, 301, 310, 317n, 321n, 339-340
- Fedro: 176
- Fedro: 3-4, 26, 85, 97, 188, 245-246, 248-253, 258, 306, 344
- Filebo: 5, 123, 304, 346, 380-385, 393, 400n.
- Forastero de Elea: 326-329,

- 341-343, 345, 348, 352-354,
357, 359, 360, 363-364
M. Foucault: 58n
M. F. Galiano: 56n, 255n,
257n
García Bacca: 189n
L. Gil Fernández: 188n
Gigantes: 339, 345
Glaucón: 197
Gorgias: 74-76, 126, 376
Gorgias: 59-61, 74-87,
131-133, 139,
144-145, 260
J. Gould: 13-15, 54n, 126,
137n
Grecia: 97, 173, 192
G.M.A. Grube: 139n
N. Gulley: 144n, 187n-
188n, 319n,
320n, 378n,
401n
Hades: 103, 106
Hefesto: 140n, 393
M. Heidegger: 54, 257n-258n,
319n
Heráclito: 53n, 138n, 184-185,
267-270, 287
Hermes: 67
D. Herrera: 144n
Hesfodo: 285
Hicken: 303, 321n
J. Hintikka: 13, 18, 54n, 56n,
141n, 146n, 201-
205, 255n-256n,
322n, 378n, 401n
Hippias de Elis: 17, 51, 63,
65, 119, 126,
153
Hippias Mayor: 24
Hippias Menor: 16, 18, 41-42,
51-52, 84, 94,
Hippócrates: 62-64
Homero: 53n, 72-74, 96-98,
130, 133-134, 184,
236, 243, 288
India: 216
Indigencia: 177
Ión: 72-74, 96, 98, 116, 126,
128
Ión: 59, 72-74, 96, 97, 130,
133, 243, 319n, 372
Isócrates: 258n
W. Jaeger: 53n, 77, 140n, 142n
C. Jambet: 57n,
Jenófanes: 53n, 134
Jenofonte: 42, 58n
H. Joly: 187n
M. Kant: 105-107, 319n
G.S. Kirk: 53n, 377n
A. Koyre: 80

Leyes: 40, 80, 391-395

P. Kucharski: 56n

Laques: 20-22, 24, 26, 43

Laques: 20-26, 31, 41, 45,
46-48, 89

Larisa: 93, 107, 112-113,
209, 271, 304

Lisias: 252

J. Marías: 256n

G. Matthews: 55n, 145n, 187n,
191, 254n, 187n,
191, 254n, 304-
304, 320n-322n

Menón: 40, 87-94, 97-101, 108,
110, 116, 119, 262

Menón: 4, 23, 33, 40, 43, 59,
60-61, 76, 87-95, 97,
102-117, 123, 126, 130-
135, 161, 163, 166-167,
175, 185, 209-210, 242-
243, 262, 271, 278, 301,
303, 311, 319n, 321n,
331, 392

Minos: 86

J.D. Moore: 188n

J. Moravcsik: 145n, 376n-378n

B. Navarro: 54n-55n, 321n

Nicias: 20-26

F. Nietzsche: 57n, 143n

Owen: 378n

J.M. Pabón: 56n, 255n, 257n

Parménides: 138n, 335-340, 347,
352

Parménides: 177, 312-316, 339-

340, 371-372, 387

Pausanias: 176

Penia: 177

Pericles: 66, 100, 127, 258n,
331

Pitonisa: 11, 41, 118

Político: 5, 80, 304, 326,
363-375

Polo: 74, 78, 81, 128

K.R. Popper: 58n

Poros: 177

Pródico de Ceos: 63

Prometeo: 41-66

Protágoras: 43, 56n, 62-72,
95, 115-122, 124, 139n, 140n,
265-272, 287, 318n

Protágoras: 4, 18, 59, 61-72,
87, 106, 114, 119-
126, 141, 331

Protarco: 381

Querefonte: 27

S. Rábade R.: 56n, 145n, 188n,
378n

Radamanto: 86

J. Raven: 53n, 377n

República: 3-4, 23-26, 35-36-
42, 49, 51, 60, 67,
80, 98, 103, 107-108,
112, 123, 144-145,
155, 160, 176, 181-
182, 190-248, 251,
255, 258, 286, 297,

301, 306, 310, 317n, 321n,
325, 326, 334, 346, 358-
359, 372, 383-386, 395

L. Robin: 59n, 138n, 187n

Robinson: 256-257n, 303,
308, 321n

Runciman: 303, 321n

B. Russell: 232, 239

F de P. Samaranch: 400n

G. Santas: 54n, 56n, 58n,
141n, 156n

Sartre: 144n

K.M. Sayre: 256n, 304, 321n

R. Schaerer: 53n, 57n, 143n
184n, 258n, 401n

V. Schmidt: 143n-145n

Sicilia: 248

Simnias: 161, 163, 170

B. Snell: 13, 53n-54n, 142n-
143n, 201, 255n

Sócrates el Joven: 364

Sofista: 5, 64, 177, 209,
241, 250, 304, 321n,
322n, 323n, 324-363,
371-375

Sol: 221, 223-224, 285

Souilhè: 201

Taylor: 57n

Teeteto: 216, 217, 260-276,
280-289, 305, 308-
309, 355-357

Teeteto: 4, 23, 112, 134, 139,
170, 176, 246, 260-315,
317n-322n, 324, 326,
330, 334, 342, 345,
353, 358, 360, 371,
390, 393

Temístocles: 86, 94, 97, 100,
127, 129, 131,
133-134, 242-243,
388

Teodoro: 260-261, 274, 309,
326

Timeo: 389, 391

Timeo: 4, 278, 334, 346, 360,
380, 385-391, 393, 401n

Trasímaco: 36-37, 49-51, 56n,
145n

Tucídides: 100

Urano: 365

J. Vives: 25, 55n-57n, 126,
139n, 141n, 146n,
379n, 400n

G. Vlastos: 14, 54n, 187n

N.P. White: 55n, 57n, 143n,
188n, 256n, 258n,
258n, 318n, 320n,
322n, 381, 400n,
402n

L. Wittgenstein: 255n

A.D. Woozley: 191, 198, 255n-
256n

Zeux: 67, 115, 118, 365

X. Zubiri: 320n

